

Teologinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

# **KÄRSIMYS JA RAKKAUS**

CURA ANIMARUM MUNDANA

**Isto Peltomäki**

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA,

joka Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan suostumuksella esitetään  
julkisesti tarkastettavaksi Porthania-rakennuksen Suomen Laki -salissa perjantaina  
20. marraskuuta 2020 klo 13.

Helsinki 2020

## **Väitöskirjan ohjaajat**

TT Jaana Hallamaa

Professori, sosiaalietiikka, Helsingin yliopisto

TT Pekka Kärkkäinen

Yliopistonlehtori, ekumeniikka, Helsingin yliopisto

TT Auli Vähäkangas

Professori, käytännöllinen teologia, Helsingin yliopisto

## **Vastaväittäjä**

TD Björn Vikström

Professor, systematisk teologi, Åbo Akademi

ISBN 978-951-51-6778-1 (nid.)

ISBN 978-951-51-6779-8 (PDF)

Unigrafia

Helsinki 2020

# TIIVISTELMÄ

Kärsimys on väistämätön osa elämää. On polttava eettinen kysymys, miten kärsimykseen suhtaudutaan ja miten sitä pyritään lievittämään. Henkisen kärsimyksen lievittämisen tavat perustuvat kärsimystä koskeville käsityksille siitä, mistä kärsimys juontuu, mikä sen kokemus on ja miten sitä voidaan lievittää tai miten siitä voidaan vapautua.

Tutkimuksen lähtökohtana oli kolme kysymystä:

1. Miten [Suomen evankelis-luterilaisessa] kirkossa pyritään lievittämään henkistä kärsimystä ja millaiseen käsitykseen kärsimyksestä kirkon kärsimyksen lievittämisen tavat perustuvat?
2. Mitä kirkko opettaa siitä, millä tavoin sen jäsenenä olevien kristittyjen tulee tarjota apua kärsiville läheisilleen?
3. Miten kärsimystä tulisi moraalin kannalta lievittää?

Selvitin kirkon edustamaa käsitystä kärsimyksestä epäsuorasti tutkimalla kirkon harjoittamaa kärsimyksen lievittämisen tapaa eli sielunhoitoa. Sielunhoidon määrittelemisen kärsimyksen lievittämiseksi perustuu sielunhoitoa koskevaan teologianhistorialliseen tutkimukseen, jossa sielunhoito ymmärretään kristillisenä henkisen auttamisen perinteenä ja sen nähdään kytkeytyvän aatehistoriallisesti muuhun henkisen auttamisen ja terapian traditioon.

Tavoitteenani ei ollut rakentaa kristittyjen harjoittamaa sielunhoidon teologiaa selittämällä, mitä kaikkia uskonnollisia merkityksiä kärsimykseen ja sen lievittämiseen voi sisältyä. Sen sijaan keskityin kristittyjen harjoittaman sielunhoidon teologian perusteisiin analysoimalla sen riittäviä ja välttämättömiä ehtoja. Tämän perusteella paneuduin sellaiseen teologiaan, jonka tulisi olla jaettava koko kirkossa, ja rajasin esimerkiksi herätysliikkeiden sielunhoidon teologian ja käytännön sielunhoidon tutkimuksen ulkopuolelle.

Kärsimystä koskevan käsityksen ja sielunhoidon teologian normatiivisen rakentamisen sijaan tutkimuksen tavoitteena oli kuvata kärsimyksen lievittämistä ohjaavaa kärsimystä koskevaa käsitystä ja sen mahdollista historiallista muutosta. Pyrin kuitenkin esittämään kärsimyksen eettisen tarkastelun avulla normatiivisen tulkinnan, joka ohjaa millaisia uskonnollisia tai muita merkityksiä kärsimykseen ja sen lievittämiseen voi sisällyttää.

Kirkko opettaa sielunhoidon olevan kaikkien kristittyjen tehtävä. Näkemys perustuu Lutherin niin sanottua yleistä pappeutta koskevaan teologiaan, jonka mukaan evankeliumin välittäminen ja toteuttaminen ei ole ainoastaan virkaan vihittyjen pappien vaan kaikkien kristittyjen tehtävä. Yleiseen pappeuteen perustuu myös se, että kristittyjen ajatellaan ainakin lähtökohtaisesti toimivan toistensa sielunhoitajina arkisessa elämässä eikä ainoastaan esimerkiksi nimenomaisesti seurakunnan tai sen järjestämän toiminnan piirissä.

Lutherin mukaan sielunhoito ja kärsimyksen lievittäminen edellyttää uskonnollisten sisältöjen välittämistä. Kristityn tulee ymmärtää kärsimys ja sen lievittäminen uskonnollisina kysymyksinä. Kutsun tällaista asetelmaa kristilliseksi subjektiudeksi. Tutkimuksessani keskeiseksi kysymykseksi nousi, voidaanko nykypäivän kirkon jäseniltä vaatia tällaista kristillistä subjektiutta ja sen edellyttämää käsitystä heistä sielunhoitajina. Lähestyin ongelmaa teologianhistoriallisen tarkastelun avulla selvittämällä, minkälaista sielunhoitoa ohjaavaa kärsimyksen selitystä kirkko edustaa nykyisin ja miten se suhteutuu kysymykseen siitä, mitä kirkko opettaa seurakuntalaisten tehtävästä tarjota apua kärsiville läheisilleen.

Tutkimustehtävä edellytti eri teologisten ja filosofisten tutkimusmetodien soveltamista. Hyödynsin Lutherin teologiaan perustuvan kristittyjen tehtävänä olevan sielunhoidon tarkastelussa systemaattisteologista regressiivistä analyysia, jossa tutkittava asia pyritään selittämään käsitteellisesti. Lisäksi tarkastelin sielunhoidon teologianhistoriaa reformaatiosta nykypäivään,

missä keskityin sielunhoidollisten käytänteiden taustalla olleiden teologisten ideoiden ja käsitysten selvittämiseen.

Tarkastelin sielunhoidon teologianhistorian kehityksessä ilmenevää nykyistä uskonnollisuutta ja sen historiallista muutosta aatehistoriallisen, kirkko- ja uskontososiologisen ja uskonnonfilosofisen tutkimuksen avulla. Tutkimuksen viimeisessä osassa keskityin sielunhoitoon filosofisena ja eettisenä kysymyksenä. Tein (moraali)filosofisen analyysin perustalta normatiivisia huomioita siitä, miten kärsimykseen tulee suhtautua ja miten kärsimystä tulisi sen perustalta lievittää.

Lisäksi syvennyin empiirisen aineiston avulla siihen, miten sielunhoito tosiasiaassa toteutuu tai voisi toteutua kristittyjen arkisessa elämässä. Haastattelin puolistrukturoidun menetelmän avulla kuutta seurakuntalaista ja kolmea pappia. Analysoin haastattelut kolmivaiheisen mallin avulla, joka muodostui aineiston kuvailemisesta, induktiivisesta analyysistä ja abduktiivisesta analyysistä. Haastattelujen avulla selvitin, miten seurakuntalaiset auttavat ja tukevat läheisiään ja pitävät näistä huolta, millaisia auttamiseen liittyviä arvoja heillä on, miten haastateltavat ymmärtävät kristillinen uskonsa ja miten se vaikuttaa heidän asenteisiinsa auttamista kohtaan. Lähestyin uskonnollisuutta niin sanotun eletty uskonto -tarkastelutavan mukaisesti, jossa uskonnollisuutta tutkitaan kristittyjen ilmentämien käsitysten, uskomusten ja toiminnan kautta.

Tutkimuksen tuloksena on, että luterilaisen sielunhoidon teologian perustana olevaa Lutherin teologiaa ja kärsimystä koskevaa käsitystä ei ole todellisuudessa omaksuttu nykykirkossa eikä sitä voida myöskään omaksua. Lutherin selitys kärsimyksestä ja sen syistä edellyttää vahvaa kristillisen uskon omaksumista ja Jumalan olemassaolon totena pitämistä. Nykypäivän uskonnollisuutta taas leimaa maallistuminen ja niin sanottu lumouksen purkautuminen, joiden määrittämän maailmankuvan puitteissa Lutherin esittämä malli ei ole enää selitysvoimainen. Lutherin kärsimystä ja sen lievittämistä koskevan teologian sijaan kirkon sielunhoitoon on omaksuttu terapeuttinen lähestymistapa.

Terapeuttisen lähestymistavan mukainen kirkon nykyinen sielunhoito näyttäytyy ensisijaisesti moraalisenä toimintana. Terapeuttinen lähestymistapa ja sen omaksuma käsitys kärsimyksestä kytkeytyy nykyistä kansankirkkoajattelua leimaavaan niin sanottuun sosiaalisesti orientoituneeseen luterilaisuuteen, jossa lähimmäisen rakastamiseen perustuva sosiaalinen toiminta sinällään ymmärretään evankeliumin välittämisenä ja toteuttamisena.

Seurakuntalaisten haastattelut ilmensivät sellaista uskonnollisuutta, jolta ei voi odottaa Lutherin edellyttämää kristillistä subjektiutta. Suomalaisen uskonnollisuuden muutoksen taustalla olevat aatehistorialliset virtaukset ja erityisesti lumouksen purkautuminen ja maallistumisprosessi selittivät nykyisen uskonnollisuuden muotoutumista. Tutkimukset tämän hetken suomalaisten kristillisistä uskomuksista ja tavoista vahvistavat, että kirkko ei voi omaksua kristillisen subjektiuden vaatimusta jäsentensä uskonnollista toimintaa koskevan teologian perustaksi, mikäli se haluaa pitää kiinni kansankirkkoajattelua määrittävästä periaatteesta, jonka mukaan kristittyjä ja näiden uskonnollisuutta koskeva teologia on rakennettava lähtökohtaisesti kaikkia kirkon jäseninä olevia kristittyjä koskevaksi.

Vastatakseni tutkimuksen kolmanteen kysymykseen, tarkastelin kärsimyksen lievittämistä moraalisenä toimintana, jota voidaan tutkia rakkauden käsitteen avulla. Tutkin rakkautta moraalisenä toimintana hyödyntämällä rekognition, toimijuuden, lahjan, vastavuoroisuuden ja toiseuden käsitteitä. Määrittelin rakkauden toisen ihmisen toimijuuden ja toiseuden kunnioittamiseen perustuvana toimintana, jonka eettisesti painavana tehtävänä on kärsimyksen lievittäminen. Toisen toimijuuden kunnioittamisen varaan perustuva moraalinen toiminta edellyttää vastavuoroisuuden ehdon toteuttavaa lahjana annettavaa rakkautta, jossa subjekti ei pidä itseään ainoastaan lahjan antajana ja toista ainoastaan vastaanottajana. Tällainen rakkaus ei perustu kristillisessä perinteessä traditionaalisesti korkeimpana rakkauden muotona pidetylle uhraavan

rakkauden *agapelle*, vaan kunnioittavalle *time*-rakkaudelle. Ansiokas moraalinen toiminta edellyttää kohteen kunnioittamista moraalisena toimijana, mikä perustuu ajatukselle, että lahjoitettavan hyvän vastaanottaja voi vastavuoroisesti antaa ja tehdä hyvää.

Moraalin kannalta onnistunut toiminta ja rakkauden toteutuminen edellyttää, että kärsimys otetaan vakavasti eikä sitä pyritä selittämään jostain metafyyysisestä syystä johtuvana tai jotakin tarkoitusta edistävänä. Siten teodikea-selityksen hylkäävä ja kärsimykseen mielettömänä suhtautuva antiteodikea-ajattelu on ainoa moraalisesti hyväksyttävä tapa suhtautua toisen ihmisen kärsimykseen.

Nykyinen sielunhoidon terapeutinen lähestymistapa noudattaa antiteodikealaista kärsimykseen suhtautumista. Sielunhoidon terapeutin lähestymistavan omaksumisen eli terapeutin käänteeseen taustalla oli lumouksen purkautuminen ja maallistumisprosessi, joiden vaikuttamana evankeliumin välittämiseen keskittyvää apua ei enää koeta mielekkäänä. Terapeutin käänne on merkinnyt sitä, että kärsivän ihmisen kokemus otetaan vakavasti.

Antiteodikealainen kärsimykseen suhtautuminen ei kiellä kärsivän ihmisen oikeutta prosessoida kärsimyksensä merkitystä, mutta toisen ihmisen kärsimystä ei voi selittää eikä sille saa antaa yleistä selitystä, joka kytkisi kärsimyksen jonkin hyvän toteutumiseen. Sielunhoitajana toimivan kirkon hengellisen työn tekijän on kirkkoa edustaessaan sitouduttava kärsivän ihmisen hyvän edistämiseen. Kristittyjen harjoittaman keskinäisen sielunhoidon kannalta antiteodikealaisen kärsimykseen suhtautumisen normatiivisuus merkitsee sitä, että auttajalta ja rakkautta osoittavalta puuttuvaan käsitykseen toimintansa uskonnollisesta merkityksestä ei tarvitse suhtautua ongelmana. Sen sijaan auttamista koskevien uskonnollisten merkitysten puuttuminen mahdollistaa kärsivän läheisen hyvän edistämiseen keskittyvän auttamisen, jossa rakkautta ei sidota kärsivän uskonnolliseen hyvään. Rakkaus on siten vapaata ja etsii lähimmäisen hyvää.

Sielunhoidon nähdään tyypillisesti toteutuvan kahden perinteisen sielunhoidon tehtävän kautta. *Cura animarum generalis* viittaa yleiseen sielunhoitoon, joka toteutuu seurakuntien hengellisen työn tekijöiden pastoraalisessa työssä. *Cura animarum specialis* tarkoittaa erityistä apua tarvitsevien kuten vankien ja sairaiden sielunhoitoa. Yleiseen sielunhoidon tehtävään sisältyvä kristittyjen harjoittama sielunhoito on jäänyt taka-alalle. Ehdotan, että perinteisten sielunhoidon tehtävien rinnalle tulee vakiinnuttaa kristittyjen arkista rakkautta ja kärsimyksen lievittämistä tarkoittava termi *cura animarum mundana*.

Tutkimuksen keskeinen huomio on, että uskonnollisuus on kontekstuaalista. Kirkon sielunhoidon teologiset käsitykset ja käytännöt ovat rakentuneet vallitsevien uskonnollisuutta määrittävien seikkojen varaan. Sielunhoitoa ohjaavien periaatteiden kontekstuaalisuus korostuu kristittyjen harjoittaman sielunhoidon kohdalla. Kristittyjen harjoittaman sielunhoidon riittävät ja välttämättömät ehdot on muotoiltava niiden ehtojen mukaan, joiden puitteissa kirkon jäsenet ilmentävät uskonnollisuuttaan. Sielunhoito lähimmäisten kärsimyksen lievittämisenä on paitsi moraalista toimintaa myös elettyä uskontoa, joka teologisesti rakentuu sellaisten uskonnollisten merkitysten mukaiseksi, joita kristityt itse kärsimykselle ja sen lievittämiseksi antavat.

Asiasanat: Sielunhoito, kärsimys, rakkaus, teologia, pastoraalteologia, luterilainen teologia, luterilainen etiikka, teologinen etiikka.

Kärsimys ja rakkaus. *Cura animarum mundana*. Isto Peltomäki, Helsingin yliopisto.

# ABSTRACT

Suffering is an inescapable part of life. However, how to view and attempt to relieve suffering is an ethically fraught question. The ways to relieve mental suffering are based on conceptions regarding the phenomenon: the origin of suffering, the experience of suffering and the means of relieving or becoming liberated from it.

This study attempted to answer three research questions:

1. How is suffering relieved in the church (Evangelical Lutheran Church of Finland) and on what conceptions of suffering is this relief based?
2. What does the church teach about how its Christian members should offer help to their suffering neighbours?
3. How should suffering be relieved morally?

I explored the understanding of suffering represented by the church indirectly by studying its practice of pastoral care, which is, by its definition, the practice of relieving suffering. This conceptualisation of pastoral care rests on studies of historical theology that view pastoral care as the Christian tradition of mental help, which connects, in terms of the history of ideas, to the general tradition of mental help and therapy.

The aim was not to construct an exhaustive theology of the pastoral care practised by Christians that explains all the religious meanings suffering and its relief could embody. Instead, I focused on the core theology of such pastoral care by conceiving its sufficient and necessary conditions. Thus, I concentrated on exploring and shaping the kind of theology that should be shared within the whole church, and, for this reason, the theology and pastoral care of revivalist movements were excluded from this study. Instead of forging a normative theological scheme of suffering and pastoral care, the study aimed to describe the understanding of suffering that steers the relief of suffering in practice and its possible historical change. Nevertheless, to answer the third research question, by investigating suffering as an ethical question, I proposed a normative conclusion on the kinds of religious or other meanings that should not be attributed to suffering or its relief.

The church teaches that pastoral is the task of all Christians. This teaching is founded on Luther's theology regarding the so-called universal priesthood, which states that conveying and realising the gospel is not only the task of ordained priests but also the responsibility of all Christians. Based on the idea of a universal priesthood, Christians are called upon to act as providers of pastoral care in their everyday lives and not only within the activities of their particular parish.

For both priests and other Christians to act as providers of pastoral care, Luther required that this help concentrate on conveying religious content and meanings. For a Christian, this would mean comprehending the religious meaning of suffering and its relief, which I term Christian subjectivity. Here, the question was whether it is conceivable to expect this kind of Christian subjectivity from members of the church today in order for them to be seen as providers of pastoral care in their everyday lives. I approached this problem by concentrating on the history of the theology of pastoral care through an exploration of the kind of understanding of suffering present in the church today and how it relates to the question of what the church teaches about how parishioners should offer help to their suffering neighbours.

In order to achieve the aims of the study, multiple theological and philosophical methods were required. In exploring Luther's theology, on which the Lutheran interpretation of pastoral care as the common task of all Christians is based, I exploited regressive systematic theological analysis, which aims to provide a conceptual explanation of a particular issue. I also investigated the history of the theology of pastoral care from the Reformation until the present day, concentrating on the theological ideas and conceptions that define the way pastoral care is practised.

To explore the change in religiosity revealed by the history of the theology of pastoral care, I utilised studies on the history of ideas, the sociology of religion and the philosophy of religion. In the last part of the study, I concentrated on pastoral care as a philosophical and moral question. Using moral philosophical analysis, I constructed normative arguments on how suffering should be viewed and how it should be relieved.

I employed qualitative empirical data to uncover how pastoral care is or could be performed by Christians in their everyday lives. I interviewed six parishioners and three priests. The data was analysed using a three-stage model: a description of the interviews, followed by an inductive and abductive analysis. The interviews offered insight into the help and support offered by parishioners to their relatives, close friends and acquaintances, the kind of values that steer their stance on offering help and support, and the way Christian belief relates to that stance. I explored the pastoral care practised by Christians as religious action and part of their religiosity. When defining religiosity, I exploited the idea of lived religion, which views religiosity as a construct of the conceptions, beliefs and actions represented by Christians themselves.

In answer to the first and second research question, the analysis of the history of the theology of pastoral care indicated that Luther's theology and understanding of suffering cannot be, and, in fact, has not been, adopted by the present-day church. This is because Luther constructed his theology of suffering within a strong climate of religiosity, where the existence of God was considered self-evident. By contrast, contemporary religiosity is characterized by secularisation and so-called disenchantment. Instead of Luther's theology on suffering and the ways to relieve it, the present-day church has adopted a therapeutic approach to pastoral care.

The contemporary pastoral care and relief of suffering shaped by the therapeutic approach appears fundamentally as moral action. This approach to and understanding of suffering are shaped by connections to so-called socially oriented Lutheranism, which characterises the contemporary church as a people's church. In socially oriented Lutheranism, social action and functions based on loving one's neighbour are understood to be means of conveying and realising the gospel.

The interviews with parishioners revealed a religiosity that lacked the sense of Christian subjectivity that Luther required and held as a principle for Christian life. The historical development of ideas, namely disenchantment and the process of secularisation, explain how contemporary Finnish religiosity is formed. Studies of the Christian beliefs and practices of contemporary Finns indicate that the church cannot adopt the idea of Christian subjectivity to define its theology regarding religiosity and religious action if it wishes to maintain the idea of a people's church. This idea demands that the theology of Christians and their religiosity must to be formulated to concern and involve all Christians who are members of the church.

To answer the third research question, I examined the relief of suffering as a moral action through the concept of love. Further, I studied love as moral action with the concepts of recognition, agency, gift, reciprocity and otherness. I defined love as action based on respecting the agency and otherness of the other, in which relieving suffering is a morally fraught task. Moral action, which is based on respecting agency, requires love offered as a gift that fulfils the condition of reciprocity, where the giver does not regard herself only as a giver and the other only as receiver. This kind of love is based on *time-love*, not *agape*, the self-giving mode of love that has traditionally been held as the highest form of love in Christian teaching. To respect the object of love as a moral agent presupposes moral action to be worthy, which is based on the idea that the receiver of gifts could reciprocally give and become a giver.

For action and love to be morally successful in terms of relieving suffering, suffering must be taken seriously. No attempt should be made to offer metaphysical explanations for suffering or claim

that it fulfils some purpose. All theodicy-explanations should be rejected and, thus, antitheodicy should be adopted as the moral principal for adopting a stance on the suffering of other people.

The present therapeutic pastoral care schema follows the antitheodicean approach to suffering. In a contemporary society characterized by disenchantment and secularisation, religious-oriented care, which focuses on explicitly conveying of gospel, is no longer an adequate way to relieve suffering. This is the background and motive for the adoption of the therapeutic approach that I term the therapeutic turn. The therapeutic turn embodies the idea of taking the experience of suffering seriously, and today's pastoral care practices have been formed on this basis.

An antitheodicean stance on suffering does not prohibit processing the meaning of one's own suffering, but it does deny the moral right to explain the suffering of others by offering reasons for how suffering could in some way be viewed as positive or beneficial. Those who practise pastoral care as employees of the church must commit to promoting the good of a suffering other. Regarding the pastoral care practised by Christians in their everyday life, the normativity of the antitheodicean stance on suffering means that a lack of understanding of the religious significance of their moral action should not be seen as a problem. Instead, the absence of religious meanings can contribute to the kind of practice of relieving suffering that is not based on the compulsion to promote the religious good of the other. Love must be free and target the good of one's neighbour.

The manifold functions of pastoral care are described by two traditional concepts. *Cura animarum generalis* refers to general pastoral care performed in the pastoral work of church employees. By contrast, *cura animarum specialis* denotes pastoral care provided for those individuals in special need, such as prisoners and the sick. The idea of the pastoral care practised by all Christians, which is seen as part of general pastoral care, has received little attention. In addition to traditional concepts of pastoral care, we could establish a term for everyday love, caring and the relief of suffering by all Christians: *cura animarum mundana*.

The key consideration that guides the conclusions of this study is the contextual nature of religiosity. The theological conceptions and practices of the church have always been constructed from the prevailing conditions that determine religiosity at a given time. The contextual nature of the principles that define how pastoral care is practised become more obvious and important in the pastoral care practised by Christians. The sufficient and necessary conditions for pastoral care practised by Christians must be formed in accordance with the conditions that determine how members of the church manifest their religiosity. Pastoral care as the practice of relieving suffering is both moral action and also part of lived religion, which is theologically founded on the religious meanings that Christians themselves attribute to suffering and its relief.

Key words: Pastoral care, suffering, love, pastoral theology, Lutheran theology, Lutheran ethics, theological ethics.

Suffering and Love. *Cura Animarum Mundana*. Isto Peltomäki, University of Helsinki.



# ESIPUHE

Toisinaan todellisuus hahmottuu tutkijalleen kirkkaana. Monitahoinen teologinen, filosofinen tai eettinen kysymys näyttäytyy selkeänä. Palaset asettuvat kohdalleen ja asioilla on järjestys. Osa moniulotteisesta ja epäselvästä todellisuudesta näyttäytyy uudessa valossa, joka on loistavan sininen ja näyttää kaiken terävästi. Hetket ovat harvinaisia, mutta niiden vetovoima on saanut paneutumaan väitöskirjatyöhön, joka on edellyttänyt jonkin verran vaivaa ja osoittanut tekijänsä rajallisuuden. Hämärässä hapuilua tämä enimmäkseen on ollut.

En ole tehnyt väitöskirjaani yksin ja ilman apua. Häkellyttävän moni on auttanut ja valaissut asioita, joita olen yrittänyt tutkia. Sanomattakin on selvää, että vain pieni osa tutkimuksen kantavista ajatuksista on omiani. Tutkimuksesta löytyy tietysti viitteet kirjallisuuteen, johon olen nojautunut, mutta kaikkia keskusteluiden myötä väitöskirjaani ja ajatteluuni vaikuttaneita ihmisiä en voi tutkimuksessa mainita tai tässä luetella. Olen kuitenkin kaikesta kiitollinen. Joitakin ihmisiä haluan erikseen mainita. Tämän esipuheen kirjoittaminen on vahvistanut aiempaa tuntuani, että väitöskirjan tekeminen on yhtä kiitollisuudenvelkaan hankkiutumista.

Professori Anne Birgitta Pessi ja TT Suvi-Maria Saarelainen lukivat jo tutkimussuunnitelmani ja joitakin osia tutkimuksesta ja antoivat arvokasta palautetta. Myös dosentti Panu Pihkala ja TM Sami Lahtinen lukivat tutkimussuunnitelmani ja aikaisen vaiheen käsikirjoitustani ja antoivat tärkeitä kommentteja. Anne Birgitta, Suvi, Panu ja Sami ohjasivat alusta lähtien oikeille raiteille. Ilman sitä en olisi saanut mahdollisuutta tehdä työtäni teologian ja uskonnotutkimuksen tohtoriohjelman suomilla resursseilla.

Kiitän Helsingin yliopiston teologista tiedekuntaa, joka mahdollisti paneutumiseni väitöskirjaan ja muuhunkin akateemiseen toimintaan. Neljännen kerroksen vaihtuva tutkijoiden väki on ollut hyvä työyhteisö. Tutkimusenteon ja akateemisen maailman aiheuttamien paineiden vertaisprosessointi on ollut – ehkä hieman mutta ei kovin paljon liioitellen – elintärkeää. Professori Sami Pihlström on ollut esimiehenä myötätuntoinen ja kannustava, mikä on ollut hyvin tärkeää. Olen kiitollinen myös keskusteluista, joiden kautta Samin väitöskirjalleni keskeiseksi muodostunut ajattelu on valjennut minulle toisella tasolla.

Professori Risto Saarinen on avuliaasti kommentoinut väitöskirjaani kytkeytyneitä artikkeleitani, osoittanut virheitä ja antanut kannustavaa palautetta. Risto piti eri metodeja yhdistävää väitöskirjani tutkimusasetelmaa mielekkäänä, mikä oli tutkimuksen alkuvaiheessa arvokasta. Professori Antti Raunio vastasi ystävällisesti kysymyksiini väitöskirjan aihetta pohtiessani ja osoitti, että kristittyjen harjoittamaa sielunhoidon teologiaa koskeva lähtökohtani on ylipäättään järkevä. Myös professori Jyrki Knuutila löysi aikaa

keskustellakseen kanssani ja kannusti minua hankkeessani. Väitöskirjaani kytkeytyviä artikkeleita luki myös TT Anna Salonen, joka osasi tukea alkuvaiheessa olevaa tutkijaa positiivisella ja hyviin asioihin tarttuvalla otteella. Olen myöhemmin ymmärtänyt, että moni alkuvaiheen ajatuksiani lukenut olisi voinut asettaa sanansa toisin ja kannaltani vähemmän kannustavalla tavalla.

Monet sosiaalietiikan ja pastoraaliteologian tutkijaseminaareissa kanssani istuneet ovat nähneet tekstieni lukemiseen vaivaa ja hyödyttäneet projektiani. Kiitos TM Anna Seppänen, TT Eriikka Jankko, TT Taina Kalliokoski, TT Tuomas Hynynen, dos. Ville Päivänsalo, TM Jonna Ojalammi, TT Juha Itkonen, TT Johanna Mantere ja TM Kalle Leppälä ja kaikki muut. Akateemisen työn parhaita puolia on työskentely innostavien ja älykkäiden ihmisten kanssa. Joistakin kollegoista on muodostunut tärkeitä ihmisiä ennen kaikkea henkilökohtaisesti mutta myös työni kannalta. Kiitos Ritva, Panu-Matti ja Nina tärkeistä keskusteluista ja yhteisestä ajasta.

Neljän kuukauden tutkimukseen keskittynyt ja yksinäinen jakso Heidelbergissa vuonna 2018 oli monella tapaa arvokas. Kiitän professori Johannes Eurichia avusta työni kanssa ja ystävällisestä kutsusta yliopistoon ja Diakonian tutkimuksen instituuttiin. Myös professori Wolfgang Drechsel näki Heidelbergissa vaivaa selventääkseen asioita kanssani.

Esitarkastajina toimineet dosentti Patrik Hagman ja dosentti Jouko Kiiski käyttivät aikaa ja vaivaa paneutuakseen väitöskirjan käsikirjoitukseen. Molemmat antoivat arvokasta ja tutkimustani suuresti hyödyttäneitä palautteita. Olen kiitollinen heidän perusteellisesta työstään.

Ohjaajieni professori Auli Vähäkankaan ja dosentti Pekka Kärkkäisen tuki työlleni on ollut valtavan arvokasta. Heidän kannustava ja välittävä otteensa työni ohjaamiseen on ollut minulle tärkeää. Olen voinut luottaa heidän asiantuntemukseensa. Auli on huolehtinut myös tutkimusprosessin etenemisestä ja tukenut siinä, mistä olen kiitollinen.

Pääohjaajanani toiminut professori Jaana Hallamaa on ohjannut minua jo kandi- ja pro gradu-tutkielmien tekemisestä lähtien. Jaanalla on ollut sanomaton merkitys opintojeni ja väitöskirjani kannalta. Hän on aina suhtautunut tutkimusaiheisiini innostuneesti ja käyttänyt valtavasti aikaa tutkielmieni ja väitöskirjani ohjaamiseen. Jaana ei ole päästänyt minua helpolla vaan on tukenut tutkijaksi kasvuani toisinaan intensiivisellä otteella ja pakottanut tekemään töitä tavoitteiden saavuttamiseksi.

Jaana on monin tavoin vaikuttanut tapaani katsoa maailmaa ja lähestyä teologisia ja moraalisia kysymyksiä. Olen samalla yrittänyt harjoittaa ja osoittaa itsenäistä ajattelua. Toisaalta en usko päässeeni kauas isältäni perimistäni uskonnollisia asioita koskevista perusarvoista. Kyse on nimenomaan ajattelutapojen ja arvojen perimisestä, koska Juuso ei juurikaan opettanut tai luennoinut uskonnollisesta ajattelustaan eikä edellyttänyt minkäänlaisen uskonnollisen ajattelumallin omaksumista. On surullista, että viime vuonna kuollut isäni ei ole jakamassa kaikkea väittelemiseen liittyvää kanssani.

Jotain olen siis tehnyt itsekin. Tutkimuksen ja uuden oppimisen vetovoima on toisinaan ajanut maaniseen tekemisen tilaan. Siitä seurannut uupumus on ollut vain tarpeetonta ja vahingollista. Näköalat ovat kaventuneet ja hämärtyneet. Jo kandidutkielmani aiheeksi valikoitunut sielunhoito on tarjonnut häkellyttävän syvälleikäviä ja innostavia näkymiä ihmisyyteen ja elämän merkityksellisiin asioihin. On tietysti klisee sanoa, että perhe ja lapset osoittavat ja muistuttavat, mikä elämässä on tärkeintä. Asiat muuttuvat kliseiksi toisteltuna, mutta joitakin asioita toistellaan juuri siksi, että ne ovat totta. Poikamme Aadel ja Eliel, ilman teitä en olisi kokenut lapsen rakkautta vanhempaansa enkä ymmärtäisi elämästä edes nykyisen vertaa.

Olen tehnyt väitöskirjaa Helsingin yliopiston suomilla resursseilla ja teologisen tiedekunnan intellektuellisesti loputtoman rikkaassa ympäristössä. Väitöskirjan tekeminen lastemme ollessa pieniä on edellyttänyt myös muunlaisten sosiaalisten suhteiden turvaa, jotka ovat tietysti arvokkaita ennen kaikkea itsessään eivätkä väitöskirjani tekemisen tukitoimina. Haluan silti tässä kiittää äitiäni Paulaa ja hänen miestänsä Artoa, vaimoni vanhempia Päiviä ja Markkua sekä kaikkia ystäviä, jotka ovat olleet arjessamme mukana.

Vaimoni Iina on tukenut työtäni mutta yhtä lailla keskittynyt omien tavoitteidensa edistämiseen, mitä arvostan suuresti, enkä muuta voisi kuvitellakaan hänen tekevän. Kannaltani on ollut hyvä, että se on pakottanut minua kiinnittymään elämän tärkeimpiin asioihin ja säännöllisesti irrottautumaan akateemisesta tutkimuksen ja uuden oppimisen vetovoimasta.

Järvenpään Kinnarissa lokakuussa 2020



# SISÄLLYS

<b>1</b>	<b>Johdanto .....</b>	<b>1</b>
1.1	Tutkimuksen tausta .....	2
1.2	Tutkimuksen tehtävä ja rajaukset .....	5
1.3	Tutkimuksen metodit.....	14
1.4	Tutkimuksen aineistot .....	24
1.5	Tutkimuksen kulku .....	31
<b>2</b>	<b>Luterilaisen sielunhoidon teologinen perusta .....</b>	<b>33</b>
2.1	Lutherin teologia kirkon sielunhoidon teologian perustana....	33
2.2	Reformaatio sielunhoidollisena liikkeenä .....	40
2.3	Lutherin ja lännen kirkon sielunhoito .....	43
2.4	Sielunhoito kaikkien kristittyjen tehtävänä .....	54
<b>3</b>	<b>Sielunhoidon teologianhistoria .....</b>	<b>64</b>
3.1	Vanhaluterilainen pastoraaliteologia .....	65
3.2	Pietistinen spiritualiteetti .....	69
3.3	Pastoraalinen työ 1800-luvun lopulta 1950-luvulle.....	72
3.4	Terapeuttinen käänne .....	75
3.5	Teologia, psykologia, kärsimys ja ihmisen hyvä.....	86
<b>4</b>	<b>Muuttuva uskonnollisuus .....</b>	<b>97</b>
4.1	Maallistuminen modernin uskonnollisuuden taustalla .....	99
4.2	Sekularisaatioparadigma ja postsekulaari aika .....	105
4.3	Individualistinen eetos, kärsimys ja sielunhoito.....	110
4.4	Lumouksen purkautuminen .....	115
4.5	Eletty uskonto ja kärsimystä koskeva käsitys.....	120
<b>5</b>	<b>Keskinäinen sielunhoito arkisena toimintana .....</b>	<b>127</b>
5.1	Seurakuntien moninainen luonne ja sielunhoito .....	131
5.2	Arkinen auttaminen ja henkinen tuki .....	135
5.3	Auttamiseen asennoitumisen motiivit .....	141
5.4	Kristillisen vakaumuksen ja arvojen merkitys .....	147
5.5	Eletty uskonto ja sosiaalisesti orientoitunut luterilaisuus .....	156

<b>6</b>	<b>Kärsimyksen lievittäminen moraalisena toimintana ...</b>	<b>163</b>
6.1	Kärsimys, kuolema ja luterilainen etiikka .....	164
6.2	Luterilaisen etiikan filosofiset lähtökohdat .....	171
6.3	Rakkauden lajit, rakkauden ensimmäisyys ja rekognitio.....	179
6.4	Lahja, vastavuoroisuus ja toimijuus .....	184
6.5	Mahdoton rakkauden vaatimus.....	191
6.6	Pahan ongelma, kärsimys ja sielunhoito .....	199
6.7	Kristittyjen keskinäisen kärsimyksen lievittämisen teologia .	211
<b>7</b>	<b>Johtopäätökset .....</b>	<b>218</b>
<b>8</b>	<b>Lähteet ja kirjallisuus .....</b>	<b>236</b>
8.1	Lähteet.....	236
8.2	Kirjallisuus .....	237

# 1 JOHDANTO

Maailmassa on sietämättömän paljon kärsimystä. Uutisvälineet tuovat joka päivä tietoon väkivallan, sodan, aineellisen pulan ja nälänhädän riivauksista eri puolilla maailmaa. Suomessa ei eletä aseellisen konfliktin keskellä, mutta tilastot köyhyydestä ja mielenterveyden oireista kärsivistä kertovat jatkuvassa hädässä ja henkisessä tuskassa elävistä ihmisistä. Eikä kärsimystä ole ainoastaan siellä, missä olosuhteet ovat sietämättömät ja psyykkinen pahoinvointi äärimmillään. Jokaisen elämässä on kärsimystä.

Opiskelu, työ ja toimeentulo kasaavat erilaisia ahdistusta, uupumusta ja väsymystä tuottavia paineita. Sosiaaliset suhteet sukulaisten, ystävien ja kumppanin kanssa ovat harvoin mutkattomia ja ajautuivat tyypillisesti aika ajoin jonkinlaiseen kriisiin. Omien lasten päiväkodissa ja koulussa pärjääminen, kavereiden löytäminen ja erilaisten taitojen karttuminen ei ole ainoastaan ilon lähde vaan aiheuttaa myös huolta. Tulevaisuus on jokaiselle ihmiselle huolen aihe.

Läheisen ihmisen kuolema voi aiheuttaa sietämättömää tuskaa, samoin yksinäisyys. Oma tai läheisten sairaus ja sairastelu aiheuttavat jo sinällään kärsimystä, mutta ne paljastavat myös saman haurauden, jonka vanheneminen kaikkine ruumiin rapistumisesta johtuvine vaivoineen tuo. Oma ja läheisten vanheneminen muistuttaa elämän rajallisuudesta. Elämä päättyy kuolemaan.

Elämä ei tietenkään ole pelkkää kärsimystä vaan myös iloa. Ilon voi sanoa kumpuavan ihmistä määrittävän elämänhalun täyttymisistä. Kaikki elämänhalusta juontuvat toiveet, halut ja pyrkimykset eivät kuitenkaan toteudu, ja lisäksi laajemmat ja syvällisemmät tavoitteet edellyttävät pitkällistä ja työlästä paneutumista ja vaivannäköä. Ihmisen kapasiteetit ja elämä ylipäätään ovat rajallisia, mikä ilmenee henkisenä kärsimyksenä kuten ahdistuksena ja väsymyksenä.

Kärsimys on osa inhimillistä elämää mutta jatkuva ongelma. On polttava eettinen kysymys, miten kärsimykseen suhtaudutaan ja miten sitä pyritään lievittämään. Jokainen uskonnollinen oppijärjestelmä ja maailmankatsomus sisältää kärsimyksen tulkinnan ja selityksen: mistä kärsimys oikeastaan

juontuu, mitä kärsimyksen kokemus on ja miten kärsimyksestä voi vapautua tai mikä on sen hoito. Kärsimykselle annettu selitys tai käsitys kärsimyksestä ohjaa henkisen kärsimyksen hoitamisen tai lievittämisen tapoja. Siksi kärsimystä koskevat selitykset ovat moraalisen toiminnan kannalta merkittäviä.

Millaista kärsimyksen lievittämisen tapaa ohjaava kärsimyksen selitys on omaksuttu Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa (jatkossa: kirkko)? Tähän kysymykseen ei ole suoraan vastausta, mutta sitä voi etsiä lähestymällä kysymystä epäsuorasti selvittämällä, millaista apua kirkko tarjoaa kärsiville. Erityisen mielenkiintoinen kysymys on, mitä kirkko opettaa siitä, miten kirkon jäsenten tulee lievittää läheistensä kärsimystä.

## **1.1 TUTKIMUKSEN TAUSTA**

Tutkimuksen lähtökohtana on kolme kysymystä, joita tarkennan tutkimuksen kuluessa:

1. Miten kirkossa pyritään lievittämään henkistä kärsimystä ja millaiseen käsitykseen kärsimyksestä kirkon kärsimyksen lievittämisen tavat perustuvat?
2. Mitä kirkko opettaa siitä, millä tavoin sen jäseninä olevien kristittyjen tulee tarjota apua kärsiville läheisilleen?
3. Miten kärsimystä tulisi moraalin kannalta lievittää?

Keskityn tässä tutkimuksessa sellaiseen kärsimystä koskevaan käsitykseen, joka ohjaa henkistä auttamista. Kärsimyksen lievittämisenä käsitteellistetty henkinen auttaminen perustuu käsitykseen siitä, mitä kärsimys oikeastaan on, mistä se johtuu ja mikä on sen hoito. Luterilaisessa opetuksessa kärsimys selitetään syntiinlankeemuksesta johtuvana asiana. En kuitenkaan keskity tässä tutkimuksessa siihen, mitä kärsimyksen selityksestä voisi sanoa luterilaisen opin valossa, vaan tutkin kärsimyksen lievittämisen tapoja ohjaavaa käsitystä kärsimyksestä.

Kärsivälle tarjottava apu tai kärsimyksen lievittäminen voidaan eritellä aineelliseksi ja henkiseksi tueksi. Kirkon aineellinen apu taloudellisessa ja muussa materiaalisessa pulassa oleville toteutuu ennen kaikkea diakoniatyössä. Toisaalta diakoniatyölle kuuluu myös henkisen tuen antaminen, joka osaltaan toteutuu itse aineellisessa avussa. Kirkon harjoittamaa nimenomaisesti



henkistä auttamista kutsutaan sielunhoidoksi. Voidaankin sanoa, että sielunhoito kuuluu diakonian tehtävään ja että diakonia on luonteeltaan sielunhoidollista. Sielunhoito on kuitenkin myös kirkon erillinen tehtävä ja toimintamuoto, jota tarkastelemalla voidaan selvittää, millaista käsitystä kärsimyksestä kirkko edustaa.

Tarkastelen sielunhoitoa kristillisenä kärsimyksen lievittämiseen pyrkivänä toimintana. Tällöin kärsimystä ei määritellä äärimmäisenä kipuna ja tuskana, kuten kärsimys-sanaa tyypillisesti käytetään arkisessa puheessa, vaan kärsimyksellä tarkoitetaan ylipäättään epätoivottua henkistä kokemusta. Sielunhoidon määrittelemisenä kärsimyksen lievittämisenä sanoittaa teologisessa tutkimuksessa laajasti hyväksytyn lähtökohdan, jossa sielunhoito nähdään henkisenä auttamisena.<sup>1</sup> Suomalaisessa teologisessa tutkimuskirjallisuudessa sielunhoitoa ei ole kuitenkaan ainakaan laaja-alaisesti tarkasteltu systemaattisesti kärsimyksen lievittämisenä ja kärsimyksen tulkinnan näkökulmasta.

Lähtökohta tarkastella sielunhoitoa kärsimyksen lievittämisenä avaa näkökulman, että kristillinen sielunhoito kytkeytyy aatehistoriallisesti henkisen auttamisen perinteeseen, josta voidaan puhua myös terapian traditiona. Näin voidaan huomioida se, että sielunhoito on koko kristinuskon historian ajan saanut vaikutteita muista vallitsevista auttamisen käytänteistä ja filosofisista käsityksistä.<sup>2</sup> Lisäksi lukija voi suhtautua olettamuksena siihen, että kärsimyksen lievittämisen tapoja ohjaavaa kärsimystä koskevaa käsitystä voidaan selvittää sielunhoitoa tutkimalla. Oletamus edellyttää, että sielunhoitoa niin kirkon historiassa kuin nykyään on mielekästä tarkastella kärsimyksen lievittämiseen pyrkivänä toimintana.

Sielunhoidon todetaan olevan kaikkien kristittyjen tai seurakuntalaisten tehtävä nykyisessä vuoden 1993 kirkkolaissa ja -järjestyksessä että sielunhoidon

---

<sup>1</sup> Kettunen 2013; Peltomäki 2019a; 2021; Vikström 2021.

<sup>2</sup> Ks. Saarinen, joka on selvittänyt sielunhoidon teologianhistoriaa antiikista nykypäivän (2003) ja erityisesti suomalaisessa luterilaisuudessa (2021), ja Palmén, joka on tutkinut sielunhoidon teologianhistoriaa keskiajan kirjallisten lähteiden avulla (2021), sekä kansainvälisen tutkimuksen osalta esim. Rittgers, joka on syventynyt Lutherin ja luterilaisen reformaation kärsimyksen käsityksiin sielunhoidollisten käytäntöjen taustalla (2012), ja Kolbet, joka on tutkinut Augustinuksen sielun hoitamista koskevien käsitysten avulla antiikin terapeuttisten käytänteiden jatkumoa (2013).

sanotaan olevan kaikkien seurakuntalaisten tehtävä.<sup>3</sup> Tämä määritelmä oli myös edellisessä, vuoden 1964 kirkkolaissa, tosin ei nimenomaan sielunhoitoa käsitelleissä pykälissä, vaan pappisviran erityisiä tehtäviä erittelevien pykälien yhteydessä. Nykyisen kirkkolain ehdotuksen tehnyt kirkkolain uudistamisvaliokunta perusteli työskentelynsä aikana sielunhoidon olevan kaikkien seurakuntalaisten tehtävä lyhyesti sillä, että sielunhoito kuuluu yleisen pappeuden piiriin. Sielunhoidon kuuluminen yleisen pappeuden piiriin taas perustuu siihen, että sielunhoito kytkeytyy lähimmäisenrakkauteen.<sup>4</sup> Laajempaa asiaa koskevaa teologista selvitystä tai perusteluja ei tehty kirkkolain uudistamisprosessin aikana. Sielunhoito kaikkien kristittyjen tehtävänä ei ole tutkimuskirjallisuudessa eikä myöskään kirkon toiminnan tasolla kovin hyvin esillä ollut aihe.<sup>5</sup>

Luterilaiseen teologiaan kuuluva käsitys sielunhoidosta lähimmäisenrakkauden osoittamisena ja yleiseen pappeuteen kuuluvana tehtävänä perustuu reformaattori Martti Lutherin (1483–1546) teologiaan ja sen tulkintaan. Yleisellä pappeudella tarkoitetaan kasteeseen perustuvia, kristittynä elämiseen kuuluvia tehtäviä, oikeuksia ja toimijuutta. Luterilaisen yleisen pappeuden idean perusajatuksena on, että kirkon tehtävänä oleva evankeliumin julistaminen ja edistäminen on kaikkien kastettujen kristittyjen tehtävä eikä kuulu ainoastaan papeille ja muille kirkon hengellisen työn tekijöille. Kristitty toteuttaa yleisen pappeuden tehtävää osaltaan toteuttamalla lähimmäisenrakkautta. Uskonnollisessa mielessä sielunhoito on Jumalan rakkauden ja hyvien tekojen välittämistä, joka toteutuu lähimmäistä

---

<sup>3</sup> Kirkkolaki (1993/1054) 4 luku 1 §; Kirkkojärjestys (1991/1055) 4 luku 1 §.

<sup>4</sup> Kirkkolain uudistamisvaliokunta, pöytäkirja 4/90; pöytäkirja 12/90.

<sup>5</sup> Tämän voi todeta esimerkiksi kirkon nelivuotiskertomuksista, joissa on vuosien 2008–2012 välillä huomioitu sielunhoidon tehtävän kuuluvan kaikille seurakuntalaisille ja kirkon jäsenille (Monikasvoinen kirkko 2008, 157–158; Palmu et al. 2012, 173–174), mutta tällöinkin aihe on jätetty huomion tasolle ja keskitytty seurakuntien työntekijöiden tekemään sielunhoitoon. Tätä ennen vuosina 2000–2004 sielunhoidon kuulumista kaikille seurakuntalaisille ei ole huomioitu lainkaan (Salonen et al. 2000, 96–97; Hytönen et al. 2004, 183–183). Uusimmassa kaksiosaisessa nelivuotiskertomuksessa sielunhoitoa seurakunnissa käsittelevät osuudet on kokonaan jätetty pois ja tarkasteltu sielunhoitoa ainoastaan osana kirkon yhteiskunnallista työtä, jonka perustalta on keskitytty sielunhoitoon organisaatioissa. Samalla sielunhoidon kuuluminen seurakuntalaisille on jätetty mainitsematta (Ketola et al. 2016, 159–166; viite on annettu nelivuotiskertomuksen toiseen osaan, koska ensimmäisessä osassa sielunhoito mainitaan vain ohimennen ja silloinkin sairaalasielunhoidon yhteydessä).

rakastamalla. Mutta minkä ehtojen on täytyttävä, jotta seurakuntalaisen voidaan sanoa toimivan sielunhoitajana?

Esimerkiksi sairaalasielunhoidon vapaaehtoiseksi kouluttautunut seurakuntalainen toimii nimenomaan sielunhoitajana. Tällaisia leimallisesti sielunhoidoksi ymmärrettäviä ihmisten keskinäisiä kohtaamisia ovat lähinnä vapaaehtoistyönä toteutettavan, organisoidun sielunhoitotyön puitteissa käydyt keskustelut. Seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa ei voida kuitenkaan rajata vain organisoidun sielunhoidon tai nimenomaisesti seurakunnan toiminnan piiriin. Myös arjessa tapahtuva toiselle ihmiselle tarjoama apu on lähtökohtaisesti voitava katsoa sielunhoidoksi.

## **1.2 TUTKIMUKSEN TEHTÄVÄ JA RAJAUKSET**

Tämän tutkimuksen tavoitteena on selvittää, millaista henkistä auttamista ohjaavaa kärsimystä koskevaa käsitystä kirkko edustaa ja mitä kirkko opettaa siitä, miten kirkon jäsenenä olevien kristittyjen tulee tarjota henkistä apua läheisilleen. Lisäksi tutkimuksessa kysytään, miten kärsimykseen tulisi suhtautua moraalin kannalta oikealla tavalla. Tutkimuksessa pyritään kirkon sielunhoidon käytänteitä ja teologiaa tarkastelemalla vastaamaan tutkimuksen lähtökohtana olevaan kysymykseen, millaista käsitystä kärsimyksestä kirkko edustaa. Tutkimus keskittyy erityisesti siihen, millainen käsitys kärsimyksestä määrittää seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa, jota voidaan tutkia rakkauden osoittamisena. Tutkimuksen tavoitteen toteuttaminen edellyttää rajoituksia, jotka esitellään tutkimuksen tehtävää selostettaessa.

Seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon kohdalla käsitys kärsimyksestä koskee sitä, minkälaisia uskonnollisia ja eettisiä odotuksia ja ehtoja on asetettu tai voidaan asettaa seurakuntalaisten harjoittamalle sielunhoidolle. Tutkimuksen oletuksena on, että näitä seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa koskevia kysymyksiä on mielekästä lähestyä kärsimystä koskevan käsityksen kautta.

Sielunhoidon määrittelemisen kristilliseksi kärsimyksen lievittämiseksi tarkoittaa, että sielunhoidolla on kaksi ulottuvuutta: kristilliseen uskoon perustuvana se toteuttaa kirkon uskonnollista tehtävää ja toiseksi sielunhoito on kärsimyksen lievittämisenä henkistä auttamista. Sielunhoito toteuttaa

kirkon perimmäistä tehtävää, joka on kristillisen sanoman julistaminen, edistäminen ja toteuttaminen. Sielunhoidon uskonnollinen tehtävä juontuu siitä, että kirkon edustama käsitys kärsimyksestä ja sen ohjaama sielunhoito perustuu osaltaan kristilliseen uskoon. Toisaalta sielunhoito kärsimyksen lievittämisenä on terapeutista toimintaa, jossa keskeistä on, miten kärsivän lähimmäisen hätää voidaan lievittää. Näin kaikkien kristittyjen harjoittama sielunhoito on moraalista toimintaa, jonka tarkastelu on osa kirkon edustaman luterilaisen etiikan tutkimusta.

Sielunhoidon uskonnollisen ja moraalisen puolen erittelemisen ei ole nähdäkseni omaperäinen lähtökohta vaan se juontuu perustavasta teologisesta ajatuksesta, jonka mukaan uskonnollisilla uskomuksilla on sekä käsitteelliso pillinen että moraalinen ulottuvuus. Tämä on teologisessa tutkimuksessa pitkälti yhteinen näkemys teologisesta koulukunnasta riippumatta. Aiheeseen liittyen on vielä syytä tehdä seuraava erottelu. Uskonnollisia uskomuksia voi lähestyä joko ensisijaisesti opillisina kysymyksinä ja ajatella niiden olevan moraalista toimintaa normatiivisesti ohjaavia konstruktioita.<sup>6</sup> Tai sitten voidaan sanoa uskonnollisten uskomusten ilmenevän ensisijaisesti uskonnollisessa tai uskonnollisten uskomusten motivoimassa toiminnassa. Tällöin huomio kiinnitetään toimintaan, ja ajatellaan, että olennaista tai ainakin kiinnostavaa on se, millaisia uskomuksia ja opillisia käsityksiä ilmenee käytännön toiminnassa. Tällaista lähestymistapaa sovelletaan tyypillisesti empiirisessä teologisessa tutkimuksessa. Lisäksi aiheen kannalta on olennainen pragmatistisen uskonnonfilosofian puolustama lähestymistapa, jossa uskonnollisia uskomuksia tarkastellaan ennen kaikkea siinä valossa, millaista toimintaa niiden perustalta juontuu.<sup>7</sup>

Tämän tutkimuksen tehtävä ei ole ratkoa tarkemmin näiden teologisten lähestymistapojen eroja ja syventyä niihin. Edellä esitellyn eron eksplikoiminen on kuitenkin olennaista, koska otan sielunhoidon teologian tarkastelun lähtökohdaksi, että sielunhoidon teologia muodostuu ja ilmenee vasta

---

<sup>6</sup> Tällaista lähestymistapaa on perinteisesti sovellettu dogmatiikassa ja nykyään on vallalla esimerkiksi analyyttisessä teologiassa (ks. Vainio 2020).

<sup>7</sup> Pihlström 2020.

sielunhoidon käytännöissä.<sup>8</sup> Tutkimus ei siis kohdistu siihen, mikä on kirkon kärsimystä tai sielunhoitoa koskeva oppi tai mitä kirkko niistä opettaa, vaan tutkin sitä, millaista käsitystä kärsimyksestä kirkko edustaa sen perusteella, miten sielunhoitoa harjoitetaan ja miten sielunhoidon teologia on perusteltu. Saman lähestymistavan mukaisesti tutkin uskonnollisuutta siitä näkökulmasta, minkälaista uskonnollisuutta kristityt ilmentävät uskomuksillaan, tavoillaan ja toiminnallaan.

Keskityn erityisesti kristittyjen harjoittamaan sielunhoitoon. Näin tarkastelen valitsemani lähestymistavan pohjalta ensinnä, minkälaisia teologisia ja uskonnollisia käsityksiä kirkon jäsenten sielunhoidollista tehtävää toteuttava arkinen rakkauden osoittaminen ilmentää ja minkälaisia merkityksiä he itse antavat tällaiselle toiminnalleen. Toiseksi tutkin, minkälainen käsitys kärsimyksestä ohjaa kirkon harjoittamaa sielunhoitoa. Näin voin edelleen kysyä, miten kirkon jäsenten rakkautta ja auttamista koskevat käsitykset suhteutuvat kirkon edustamiin käsityksiin siten kuin ne ilmenevät sielunhoidon käytänteissä ja sielunhoitoa koskevassa teologiassa.

Toisenlainen lähestymistapa voisi perustua käsitykselle, että sielunhoidon – ja myös muun pastoraalisen ja uskonnollisen toiminnan – teologia ilmaistaan ennen kaikkea opillisina muotoiluina, ja siksi sielunhoidon teologian tarkastelussa olisi keskityttävä systemaattiseen kirkon oppia ja opetusta koskevaan keskusteluun. Tällainen lähestymistapa on tieteenfilosofisesti ja teologisesti yhtä oikea kuin tämän tutkimuksen lähtökohdaksi valitsemani tapa. Lähestymistavat eivät sulje toisiaan pois. On arvokasta ottaa huomioon sielunhoidon käytänteet ja niissä ilmenevät käsitykset, vaikka keskittyisi opilliseen keskusteluun. Ja toisin päin, sielunhoidon teologiaa koskevan opetuksen ja opillisen keskustelun tutkiminen on tietysti tärkeää, vaikka lähestymistapana olisi ajatella teologian ilmenevän käytännössä, koska

---

<sup>8</sup> Suomessa erityisesti käytännöllisen teologian professori emeritus Paavo Kettunen on nojautunut siihen, että sielunhoidon teologia ilmenee käytännössä, ja perustanut pastoraalipsykologisen tutkimuksensa tälle lähtökohdalle (Kettunen 2013). Myös käytännöllisen teologian professori Kati Tervo-Niemelä tarkastelee sielunhoitoa eksplisiittisesti tästä lähtökohdasta (Tervo-Niemelä 2021). Kyseiseen asiaan suhtautumisen osalta ei kuitenkaan pidä hahmotella rajaa systemaattisen teologian ja käytännöllisen teologian välillä. Vaikka systemaattisessa teologiassa tutkitaan kirjallisia lähteitä ja siten keskitytään teologiaan tyypillisesti opin ja opetuksen tasolla, niin systemaattisessa teologiassa voidaan olla ja ollaankin kiinnostuneita siitä, millaista teologiaa käytännössä tapahtuva toiminta ilmentää.

vallitsevia käytänteitä ja niitä ohjaavia käsityksiä on peilattava uskonnollis-opillisten käsitysten kanssa. Lisäksi kirkon opista ja teologisista käsityksistä on voitava johtaa normatiivisesti sielunhoidon käytänteitä määrittäviä periaatteita.

Lähtökohtani lähestyä sielunhoidon teologiaa ennen kaikkea käytännössä ilmenevinä käsityksinä ja uskomuksina juontuu etiikkaan keskittyvästä tutkimusotteesta. Kärsimystä voi ja on syytä tutkia teoreettisena kysymyksenä, mutta nähdäkseni yksin teologiseen tai filosofiseen keskusteluun keskittyminen ja teoreettisen keskustelun lähtökohdaksi ottava kärsimyksen arviointi ohittaa eettisesti kestäättömällä tavalla sen seikan, että kärsimys on akuutti ihmistä koskeva todellinen ongelma. Nojaudun näin pragmatistiseen etiikkaan ja uskonnonfilosofiaan. Pragmatistisen etiikan lähtökohtana on ihmisen kokemus ja ihmiselle koituva hyvä ja paha. Etiikka ei siten lähtökohtaisesti ole esimerkiksi tiedon rajoja koskevaa epistemologista tai moraalin alaan kuuluvien käsitteiden tutkimusta.<sup>9</sup> Pragmaattinen lähtökohta ei suinkaan sulje pois teoreettista keskustelua ja sen tärkeyttä – kuten epistemologiaa ja moraalista toimintaa koskevaa käsiteanalyysia – mutta *lähtökohtana* on ihminen ja tämän kokemus. Asian voi kiteyttää sanomalla, että etiikan ensimmäinen, tärkein ja jatkuvasti ainakin implisiittisesti toistettava kysymys on, miten ihmiselle käy.

Sielunhoidon tavoitteesta lievittää kärsimystä seuraa, että sielunhoito on uskonnollisen toiminnan ohella moraalista toimintaa, jonka tavoite on lievittää toisen ihmisen kärsimystä. Etiikan näkökulmasta kyse on siitä, miten kärsivän ihmisen hyväksi on toimittava, jotta toimitaan tämän kannalta parhaalla tavalla. Myös etiikan valossa sielunhoitoa on mielekästä tarkastella rakkautena. Lähimmäisen rakastaminen on tämän hyväksi toimimista. On olennainen kysymys, onko kirkolla jotain sellaista erityistä eettistä tietoa, joka kumpuaa kristillisestä opista ja opetuksesta. Luterilaista etiikkaa on arvioitava sekä filosofisena että teologisena kysymyksenä.

Seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon tarkasteleminen luterilaisen etiikan valossa edellyttää tässä ajassa elävien ihmisten omien auttamista ja uskonnollisuutta koskevien käsitysten tarkastelua. Tutkimuksen kannalta on

---

<sup>9</sup> Ks. Pihlström 2005; 2020.

keskeinen kysymys, ovatko luterilaisen etiikan perustelut ovat muuttuneet historian aikana ja miten tämä mahdollinen muutos on yhteydessä kärsimystä koskevaan käsitykseen ja uskonnollisuuden muutokseen. Tätä kysymysparia voi tutkia aatehistorian avulla: kirkon edustamaa käsitystä kärsimyksestä voidaan lähestyä tarkastelemalla sielunhoidon ja uskonnollisuuden historiallista kehitystä.

Kirkon opettama kristittyjen harjoittamaa sielunhoitoa määrittävä teologia perustuu Lutherin ajatteluun. Tutkimuksen tehtävän kannalta olennainen kysymys on, miten usko ja rakkaus kytkeytyvät toisiinsa ja millä perusteella jokin rakkautta osoittava toiminta on kristillistä rakkautta. Kysymys paljastaa, että noin viisisataa vuotta sitten muotoillun teologian ulottaminen tämän päivän kirkon jäsenien toimintaan ei käy mutkattomasti, vaan vaatii uskonnollista ajattelua ja toimintaa koskevaa historiallista tarkastelua. Lutherin uskoa ja rakkautta koskevana perusratkaisuna oli, että kristillisen rakkauden välttämättömänä lähtökohtana on kristittyä ohjaava ja motivoiva usko. Tämän mukaan kristillisen rakkauden keskeisenä ehtona on henkilökohtainen usko, jonka perustalta ihminen tiedostaa oman toimintansa uskonnollisen luonteen.

Lutherin uskoa, uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa koskevan teologisen perusratkaisun soveltaminen nykyseurakuntalaisten harjoittamaan sielunhoitoon ei vaikuta ongelmattomalta. Voidaanko kirkon jäseniltä edellyttää vahvaa tunnustettua uskoa, jotta heidän voi sanoa toimivan sielunhoitajina arkisessa elämässään? Ehkä voidaan, mutta käsitys ei ole ongelmaton, koska seurakuntalaisten keskinäistä sielunhoitoa määrittävän opin tutkimuksessa on otettava huomioon uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa koskeva aatehistoriallinen muutos.

Maallistuminen on keskeinen uskonnollisuutta koskeva historiallinen prosessi, jonka valossa suomalaista uskonnollisuutta ja sen aatehistoriallista taustaa on syytä arvioida. Suomalainen yhteiskunta, jossa kirkko toimii, on monin tavoin maallistunut. Yhteiskunnassa vallalla olevat ajattelutavat vaikuttavat kirkkoon merkittävästi, koska edelleen suurin osa suomalaisista on kirkon jäseniä. Historiallisen asemansa perusteella tai sen johdosta kirkko pyrkii toimimaan koko kansan kirkkona. On kysyttävä, miten kristittyjen voi perustella toimivan kristillisen rakkauden toteuttajina ja siten sielunhoitajina

tämän päivän kirkossa, jonka jäsenet ilmentävät uskonnollisuuttaan maallistuneessa yhteiskunnassa. Voi sanoa, että nykyseurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon teologian tutkimus on luonteeltaan historiallisesti kontekstuaalista.

Yksi maallistumiseen ja uskonnollisuuden historiallista muutosta koskeva ja tutkimuksen kannalta tärkeä kysymys on, miten uskonnollinen toimijuus hahmotetaan. Uskonnollinen toimijuus voidaan yhtäältä nähdä siinä valossa, että kristittyjen tulisi pyrkiä toimimaan uskonnollisten käsitysten edustajina. Tällöin kristittyjen harjoittamaa sielunhoitoa koskeva kysymys olisi, mitkä uskonnollisuutta koskevat teologiset ehdot kristittyjen on täytettävä, jotta he toimisivat sielunhoitajina. Tässä tutkimuksessa uskonnollista toimijuutta ja toimintaa tutkitaan toisenlaisen lähestymistavan avulla. Tämän lähestymistavan mukaan uskonnollista toimijuutta tutkitaan tarkastelemalla varsinaista toimintaa ja kysymällä, millaisia uskonnollisia käsityksiä toiminta ilmentää ja miten ne suhteutuvat teologisiin ja opillisiin käsityksiin.

Seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa koskevien käsitysten hahmottamisessa on otettava huomioon historiallinen ja yhteiskunnallinen konteksti. Toisaalta sielunhoidon teologiaa ei voi paikantaa ainakaan ainoastaan siinä, millaisia uskonnollisia uskomuksia kirkon jäsenenä olevien kristittyjen toiminta ilmentää ja millaisia uskonnollisia käsityksiä heillä on. Kuitenkin seurakuntalaisia koskevan pastoraalisen toiminnan käytänteissä ja teologiassa on huomioitava historiallinen konteksti. On olennainen kysymys, millä tavoin seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon teologia muotoutuu maallistumisen pitkälti määrittämän nykyajan uskonnollisuudessa.

Kärsimyksen teologisen tulkinnan osalta tutkimuksen otteena on ennen kaikkea deskriptiivinen kärsimystä koskevan käsityksen ja sielunhoidon teologian ja käytänteiden sekä niiden historiallisen muutoksen kuvaaminen. Tavoitteena ei siten ole sanoa, mitä kaikkia uskonnollisia merkityksiä kristilliseen, kirkon jäsenien arkisessa elämässä tapahtuvaan ja harjoitettavaan lähimmäisenrakkauteen liittyy tai voi liittyä. Tutkimuksen yhtenä tärkeänä rajauksena on, että en pyri rakentamaan sielunhoidon teologiaa tai esittämään



sielunhoidon teologiaa kokonaisuudessaan.<sup>10</sup> Rajausta perustuu siihen, että keskityn sielunhoidon käytänteissä ilmeneviin kärsimystä koskevaan ja teologisiin käsityksiin. Tämän perustalta olisi tietysti mahdollista kysyä edelleen, miten kärsimystä voisi tulkita uskonnollisessa mielessä ja miten sielunhoidon teologian voisi rakentua sen varaan, mutta se jää toisen tutkimustehtävän aiheeksi.

Edellä mainittu rajausta ei tarkoita, että tutkimus voisi välttyä tyystin sielunhoidon teologisten kysymysten käsittelyltä. On avoin kysymys, miten sielunhoidon uskonnollinen ja moraalinen ulottuvuus suhteutuvat toisiinsa. Joka tapauksessa lähestyn teologisia kysymyksiä siitä näkökulmasta, että pyrin perustelemaan kristittyjen harjoittaman sielunhoidon riittävät ja välttämättömät ehdot. Näin etsin vastausta kysymykseen, mitä sielunhoito on teologiselta perustaltaan niin ylipäättään kuin kaikkien kristittyjen harjoittamana. Samalla tutkimus ehdottaa, minkälaista uskonnollista uskoa, motivaatiota tai toimintaa kirkon jäseniltä ei voida edellyttää siinä mielessä, että heidän kuitenkin voidaan katsoa toimivan sielunhoitajina arkisessa elämässään.

Kysymys kaikkien kristittyjen harjoittaman sielunhoidon riittävästä ja välttämättömistä ehdoista kytkeytyy kysymykseen kirkon luonteesta. Kirkon luonnetta tarkasteltaessa – riippumatta siitä, minkälainen kirkon luonne on – on kiinnostavaa ja tärkeää kysyä, minkälaista uskonnollisuutta se edellyttää tai vaikuttaa edellyttävän jäseniltään. Se, mitä edellyttäminen konkreettisesti mielessä kulloinkin voi tarkoittaa, tietysti vaihtelee. Tällöin kysymyksenä on, minkälaisia kirkkokurillisia toimia on käytössä. Kristittynä olemisen kirkollisia ihanteita rikkovaa voidaan esimerkiksi moittia tai tämä voidaan sulkea yhteisön sosiaalisen kanssakäymisen ulkopuolelle tai tämän voidaan sanoa olevan osaton pelastuksesta ja siten osaton myös yhteisöstä. Kristittynä olemisen ihanteet voivat koskea esimerkiksi uskonnollista tai uskonnolliseen toimintaan osallistumisen aktiivisuutta, uskonnollista ajattelua ja moraalista toimintaa.

---

<sup>10</sup> Rajausta ei johdu siitä, etten olisi tutkijana kiinnostunut teologisista kysymyksistä ja kristillistä uskonnollisuutta koskevan teologian syventämisestä. Päinvastoin olen tutkimuksissani pyrkinyt osoittamaan, että sielunhoidon teologia kaipaa syventämistä (Peltomäki 2019a; 2019c; Peltomäki 2021), ja lisäksi olen pyrkinyt konstruimaan tällaista teologiaa (Peltomäki 2019b).

On tunnettua, että koko kansaa palveleva kirkko pidättäytyy määrittelemästä ketään millään perusteella epäsovivaksi kristityksi. Kirkon jäsenille ei ole asetettu uskonnollista toimintaa ja ajattelua tai moraalista toimintaa koskevia ehtoja, jotka jäsenen tulisi täyttää ollakseen osallinen pelastuksesta ja kirkon yhteisöstä. Se ei tietenkään tarkoita, että kirkolla ei olisi kristittyjä koskevia uskonnollisia ja eettisiä ihanteita. Näyttää siltä, että kirkossa on pitkälti luovuttu käyttämästä kirkkokuria ainakin osana sielunhoitoa. Kirkkokuri on kuitenkin olennainen aihe tässä tutkimuksessa, koska historiallisesti sielunhoito ja kirkon yksittäisiin ihmisiin kohdistuvat kuritimet pitkään yhdistetty toisiinsa. Yksi kiinnostava ja tärkeä kysymys on, milloin ja millä perusteilla kirkkokurin käytännöstä on luovuttu ja miten se kytkeytyy sielunhoidon käytännöissä ilmenevään kärsimystä koskevaan käsitykseen.

Kristittyjen harjoittaman sielunhoidon tarkastelu koskettaa samalla kristittynä ja kirkon jäsenenä olemisen ehtoja. Tästä muodostuu yksi tutkimuksen ongelmista, joka on asetelmana seuraavanlainen. Sielunhoito on moraalisenä toimintana lähtökohtaisesti rakkauden osoittamista, ja kysymyksenä on, minkälaisen eettisten ehtojen on täytyttävä, jotta voidaan puhua sielunhoidosta. Toiseksi sielunhoito on uskonnollista toimintaa, jonka tarkastelussa kysyn, minkälaista uskoa tai uskonnollisuutta kirkon jäseneltä tulee ja toisaalta ei voi edellyttää, jotta kuitenkin kyse on sielunhoidosta. Näiden kysymysten tarkastelu koskettaa samalla sitä, mitä ihanteita ja edellytyksiä kristittynä ja kirkon jäsenenä olemiselle asetetaan.

Auttaminen on moraalista toimintaa, jonka tarkasteluun kuuluu, että auttamisen käytänteitä tarkastellaan moraalin kannalta. On kysyttävä, voidaanko käytänteet, joiden varassa auttaminen toteutuu, oikeuttaa moraalisesti. Tarkastelen käsitystä kärsimyksestä auttamista moraalisesti ohjaavana perusteluna; kärsimykseen suhtautuminen ohjaa kärsimyksen lievittämisen tapoja. Pyrin perustelemaan normatiivisen kannan, miten kärsimykseen tulisi suhtautua ja miten kärsimystä tulisi sen perustalta lievittää.

Sen lisäksi, että tutkimuksen tarkoituksena on kirkon kärsimyksen tulkinnan ja sen historiallisen muutoksen deskriptiivinen kuvaaminen, tutkimuksessa tarkastellaan, minkälaisen filosofis-eettisten periaatteiden varassa sielunhoitoa tulisi harjoittaa. Pyrkimyksenä on esittää normatiivinen filosofinen perustelu sille, miten kärsimykseen tulisi suhtautua moraalin

kannalta ja miten kärsimystä tulisi moraalisesti lievittää. Se toisaalta asettaa raamit sille, minkälaisia uskonnollisia merkityksiä sielunhoitoon ja erityisesti kärsimykseen voi ladata. Nämä raamit koskevat varsinkin sitä, voidaanko kärsimyksen sanoa jossain tilanteissa palvelevan jonkin uskonnollisen tavoitteen tai ihanteen toteutumista ja siten perustella yleisellä tasolla – filosofisesti, eksistentiaalisesti tai teologisesti – tarve kärsimykselle.

Olennainen tutkimuksen rajaus koskee kirkon heterogeenista luonnetta. Seurakunnat ovat maantieteellisesti ja kulttuurisesti ja myös teologisesti hyvin erilaisia. Kirkon piirissä toimii monia herätysliikkeitä. Ne ovat jäsentensä varsinaisia hengellisiä yhteisöjä siitä huolimatta, että niiden jäsenet ovat myös kirkon seurakuntien jäseniä. Eri herätysliikkeillä on omat, myös sielunhoitoa koskevat teologiset ja käytännölliset painotukset. Ylipäätään kirkon sisällä on erilaisia teologisia ja uskonnollisia korostuksia ja käsityksiä, jotka vaihtelevat seurakunnittain ja seurakuntien sisällä esimerkiksi sunnuntaiaamun jumalanpalvelukseen kokoontuvien, tuomasmessuyhteisön, nuorten iltaan osallistuvien ja perhekerhossa käyvien välillä. Erilaisiin teologisiin painotuksiin syventyminen ei ole tässä tutkimuksessa mahdollista.

Tässä tutkimuksessa ei tarkastella seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa kaikissa erilaisissa seurakunnallisissa konteksteissa ja eri herätysliikkeissä, vaan keskityn tutkimaan kirkkoa ja sen toimintaa koskevaa sellaista teologiaa, joka on tai jonka pitäisi olla yhteistä ja jaettua kaikkien seurakuntien ja myös kirkon piirissä toimivien herätysliikkeiden kesken. Rajaus ei johdu siitä, että pitäisin esimerkiksi herätysliikkeiden omaksumia kärsimyksen selityksiä ja sielunhoidollisia käytänteitä jotenkin arvottomampina tai vähemmän kiinnostavina. Rajaus johtuu ennen kaikkea siitä, kuinka paljon yhteen tutkimukseen voi sisällyttää kysymyksiä ja näkökulmia. Lisäksi keskittyminen sellaiseen sielunhoitoa koskevaan teologiaan, jonka pitäisi olla yhteistä ja jaettua koko kirkossa, juontuu aiemmin selostamastani lähestymistavasta, että pitäydyn sielunhoidon teologian osalta lähinnä perustavan teologian hahmottamisessa. On myös tärkeä huomata, että valintani tarkastella sielunhoitoa henkisenä auttamisen ja kärsimyksen lievittämisenä rajaa ripin lähemmän tarkastelun tutkimuksen tehtävän ulkopuolelle.

### 1.3 TUTKIMUKSEN METODIT

Keskityn tutkimuksen alussa Lutherin ajatteluun ja teologiaan perustuvan seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon luterilaisen teologian lähtökohtiin. Tarkastelen Lutherin teologiaa systemaattiselle teologialle perinteiseen tapaan analysoimalla opillisia lausumia, uskoa ja kristinuskoa koskevia käsityksiä. Kristillistä oppia ja opetusta<sup>11</sup> tarkasteleva systemaattisteologinen metodi on luonteeltaan filosofinen väitteiden ja argumentaation analyysi.<sup>12</sup> Systemaattinen metodi voidaan eritellä regressiiviseen ja transformatiiviseen analyysiin. Regressiivisessä analyysissä pyritään esittämään tarkasti, mitä tekstissä väitetään. Tämä toteutetaan dekompositionaalisella analyysillä, jossa teksti osiin purkamalla osoitetaan sen keskeiset käsitteet ja esitetään niiden merkitys. Regressiivinen analyysi edellyttää käsitteiden lisäksi argumenttien ja väitteiden analyysia. Lisäksi tekstiaineiston sisältämän väitteen tai väitekokoelman merkityksen osoittaminen edellyttää tekstin argumentin tai argumenttien taustalla olevien oletusten tai premissien tarkastelua. Regressiivinen analyysi on keskeinen osa systemaattista kristillisen opin tutkimusta.<sup>13</sup>

Nykyisessä systemaattisessa teologiassa painottuu regressiivisen ohella transformatiivinen analyysi, jossa keskitytään tekstin sisäisen logiikan lisäksi siihen, millaisia tulkintoja siitä olisi syytä tehdä. Tällöin olennainen kysymys on, millä ehdoilla tekstin esittämät väitteet ovat mielekkäitä. Huomio kohdistuu väitteiden taustalla oleviin lausuttuihin ja lausumattomiin oletuksiin, joiden on oltava voimassa, jotta argumentti on sisäisesti looginen ja käytännössä mielekäs. Analyysi voi osoittaa sen kohteena olevan väitteen tai väitteiden

---

<sup>11</sup> Seuraan väljästi Robert Jensonin kristillisen opin ja opetuksen käsitteitä koskevia määrittelyitä. Kristillisellä opilla tarkoitetaan kristillistä uskoa koskevaa väitekokoelmaa. Oppi viittaa ennen kaikkea kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa ilmaistuihin kristillisen uskon ydinkäsityksiin, jotka ainakin episkopaaliset kirkot pääosin jakavat. Kristillisen opetuksen käsite viittaa tapaan, jolla kirkko tai kristillinen yhteisö tulkitsee ja opettaa oppia. Opetus sisältää siis opin tulkinnan, joka koskee esimerkiksi sitä, miten kristillisiä opinkohtia sovelletaan eettisten kysymysten kohdalla. Viittaan samaan kristillisen opin tulkinnan ideaan uskontulkinta-termillä, joka sisältää korostuksen, että kyse on tavasta tulkita kristillistä uskoa eikä varsinaisesti siitä, mitä kirkko opettaa. Käytän myös luterilaisen tunnustuksen termiä, jolla viittaan luterilaisen reformaation tulkintaan opista.

<sup>12</sup> Ks. Kakkuri-Knuuttila 1998, erit. s 60–113.

<sup>13</sup> Beane 2018; Kakkuri-Knuuttila (ed.) 2011, erit. 16–20, 24–32.

olevan epämielekkäitä, jolloin edellytetään niiden uudelleen muotoilua. Tässä tutkimuksessa kristillisen opetuksen tarkastelun lähtökohtana on regressiivinen dekompositionaalinen analyysi, jonka avulla esittelen Lutherin sielunhoitoa koskevan teologian sisäisen logiikan ja sen taustalla olevat lähtökohdat. Lisäksi hyödynnän transformatiivista analyysia, jonka avulla tarkastelen, ovatko sielunhoitoa koskevat teologiset ja opilliset käsitykset mielekkäitä käytännössä. Tulkinnallisen analyysini perustana on siten pragmaattinen lähtökohta, jossa filosofisia ja teologisia väitteitä tutkitaan ja arvioidaan niiden sisäisen logiikan ja rakenteen perusteella, mutta lähtökohtana on, mitä ne merkitsevät käytännön elämän ja toiminnan kannalta.<sup>14</sup>

Transformatiivinen analyysini perustuu luterilaisen etiikan ja sen perusteiden tarkastelulle. Suomalaisessa luterilaisen etiikan tarkastelussa on keskitytty Lutherin teologian ja etiikan tutkimukseen. Implisiittisenä taustaoletuksena on ollut, että kirkon edustama luterilainen etiikka tulisi rakentaa Lutherin teologian varaan. Lähestyn luterilaista etiikka siinä mielessä eri näkökulmasta, että otan moraalisen toiminnan tarkastelun lähtökohdaksi muita moraalifilosofisia tarkastelumalleja. Näin pidän avoimena kysymyksenä sitä, millä tavalla sielunhoito moraalisenä toimintana voidaan perustella Lutherin teologian ja etiikan avulla.

Syvennyn Lutherin sielunhoitoa koskevan teologian tarkastelun jälkeen kirkkoa koskevan sielunhoidon teologianhistoriaan. Selvitän sielunhoidon teologianhistorian tarkastelun avulla, miten kärsimys on ymmärretty kirkon pastoraalisessa toiminnassa reformaatiosta nykypäivään. Luterilaisen, erityisesti sielunhoitoa koskevan teologianhistorian tutkimus antaa välineitä ymmärtää tämän hetken luterilaista sielunhoidon teologiaa ja sen taustalla olevaa kärsimystä koskevaa käsitystä.

Sielunhoidon käytänteiden ja sitä koskevan teologian historiallinen tutkimus on tutkimuksen tehtävän kannalta tarpeen, koska Lutherin ajatteluun perustuvan seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon teologian

---

<sup>14</sup> Tässä suppeassa mielessä seuran Sami Pihlströmin pragmaattista filosofista metodia (ks. Haaparanta 2019, erit. 113–116). Sama pragmaattinen lähtökohta leimaa nähdäkseni myös Jaana Hallamaan filosofista etiikkaa (Hallamaa 2017a), johon työni viimeisessä luvussa nojaudun.

soveltaminen tämän päivän kontekstissa edellyttää opillisten käsitysten historiallista tarkastelua. Siksi tässä tutkimuksessa metodisena työkaluna, näkökulmana ja tarkastelun kohteena on myös historiallinen teologia, jossa huomio on teologisten oppien ja käsitysten kehityksessä ja perusteluissa historiallisessa kontekstissaan. Esittelen lyhyesti myös luterilaisen teologian ja erityisesti sielunhoidon teologian taustan läntisessä kristillisessä traditiossa sekä tarkastelen sielunhoidon teologisia malleja kirkossa reformaatiosta nykyaikaan.<sup>15</sup>

Sielunhoidon teologianhistorian ja kirkon nykyään edustaman kärsimystä koskevan selityksen ymmärtäminen edellyttää uskonnollisuutta koskevan historiallisen kehityksen tarkastelua. Sielunhoito on kärsimyksen lievittämisenä moraalisen toiminnan lisäksi uskonnollista toimintaa, jonka tavat muotoutuvat ainakin jollain tavalla uskonnollisuutta määrittävien tekijöiden kautta. Lähestyn uskonnollisuutta ja sen historiallista muutosta aatehistorian avulla. Maallistuminen on keskeinen nykyistä suomalaista uskonnollisuutta määrittävä prosessi. Tutkin maallistumista aatehistoriallisen tarkastelun lisäksi uskontososiologisena kysymyksenä.

Uskonnollisuuden historiallisen muutoksen tarkastelu tarjoaa taustan tutkia, miten kirkon jäsenet toteuttavat tai voivat toteuttaa heille kirkon opetuksen mukaan kuuluvaa sielunhoidon tehtävää. Kirkon opetus siitä, miten kirkon jäsenenä olevien kristittyjen tulee tarjota tukea kärsiville läheisilleen, edellyttää nykyistä uskonnollisuutta määrittävien tekijöiden huomioimista. Kirkon jäsenten harjoittama sielunhoito on uskonnollista toimintaa, jota ymmärtääkseen on selvennettävä, minkälaisen uskonnollisuutta koskevan käsityksen puitteissa toimintaa harjoitetaan. Siksi tarkastelen kirkkososiologiseen tutkimukseen nojautuen, minkälaisen kirkon kokonaistehtävää koskevan ymmärryksen puitteissa nykyinen kirkon sielunhoidon lähestymistapa on perusteltu. Tutkin tätä kysymystä syventymällä

---

<sup>15</sup> Sielunhoidon teologianhistorian tarkasteleminen keskittymällä sielunhoito-käsitteen aatehistoriaan ei ole mielekästä siksi, että suomen kielessä sielunhoito-sanaa alettiin käyttää vasta 1800-luvulla. Sielunhoito on kuitenkin ollut osa pastoraalista toimintaa myös Suomessa. Siksi sielunhoidon teologiaa voidaan jäljittää auttamisen käytänteiden kautta. Keskityn kuitenkin pastoraalisen toiminnan taustalla oleviin teologisiin ja filosofisiin ideoihin. Näin hyödynnän käsitteisiin keskittyvän aatehistoriallisen tutkimuksen metodia (ks. esim. Saarinen 2016, 24–35).

kansankirkkoajatteluun, joka muotoiltiin toisen maailmansodan kirkon itseyttämyksen, kokonaistehtävän ja yhteiskunnallisen roolin perustaksi.

Tutkimuksen tehtävän toteuttaminen edellyttää ymmärrystä siitä, millaista seurakuntalaisten harjoittama sielunhoito on tai voi olla käytännössä. Siksi kirkon oppia koskevan teologisen tarkastelun lisäksi tutkimuksen aikana kerätään pappeja ja seurakuntalaisia haastatteleamalla laadullinen empiirinen aineisto. Empiirisen aineiston avulla tutkitaan pappien käsityksiä seurakuntalaisten harjoittamasta sielunhoidosta sekä seurakuntalaisten käytännössä harjoittamaa sielunhoitoa ja sen taustalla olevia seurakuntalaisten omia käsityksiä. Empiirisen aineiston avulla ei pyritä esittämään yleistettäviä tutkimustuloksia, vaan empiirinen osuus on tutkimuksessa pieni osuus, jonka avulla tutkimuksessa käsiteltävää seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa tarkastellaan elämässä toteutuvana toimintana.

Empiirisen tarkastelun tarkoituksena tässä tutkimuksessa on yleispätevien ja koko kirkkoon ulotettavien tulosten sijaan yksittäisten esimerkkien avulla pureutua syvällisesti siihen, miten seurakuntalaiset toimivat arjessa ja seurakunnan toiminnan piirissä läheistensä tukijoina ja auttajina sekä minkälaisia uskonnollisia ja maailmankatsomuksellisia merkityksiä tällaisella auttamisella on seurakuntalaisille itselleen. Keskeinen kysymys on, miten ja missä määrin seurakuntalaiset ymmärtävät itsensä uskonnollisiksi toimijoiksi ja sielunhoitajiksi. Huolimatta empiirisen aineiston pienestä koosta ja siitä, että siitä ei voi vetää yleistettäviä johtopäätöksiä, empiirinen osuus on olennainen osa tutkimusta, koska se vahvistaa tutkimuksen ja sen tulosten kiinnittymistä käytännön elämään. Siten empiirisen osuuden tarve juontuu edellisessä alaluvussa selostetusta, tutkimuksessa sovellettavasta pragmatistisen etiikan lähtökohdasta sekä siitä lähtökohdasta, että sielunhoidon teologia ilmenee käytännössä.

Toiseksi empiirisen aineiston avulla seurakuntalaisten keskinäistä sielunhoitoa tarkastellaan seurakuntatyön ja pappien näkökulmasta. Haastattelut tarjoavat yksittäisiä ja syvälle käyviä esimerkkejä siitä, minkälaista kristillinen ja uskonnollinen elämä kirkon piirissä on. Yksi haastatteluaineiston yleistettävyyttä rajoittava seikka on se, että mukaan ei ole otettu herätysliikkeiden piirissä kasvaneita ja niissä edelleen toimivia pappeja tai seurakuntalaisia. Tämä valinta juontuu tutkimuksen rajauksesta, jonka mukaan

tutkimuksessa keskitytään sellaiseen niin sanotun valtakirkon sielunhoitoon ja sen teologiaan, jonka ajatellaan olevan koko kirkkoa sitovaa. Tässä mielessä tavoitteena on seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon teologian osalta välttämättömien ja riittävien ehtojen määrittely. Näin en pyri tutkimaan sielunhoidon teologiaa siinä mielessä, mitä kaikkia uskonnollisia merkityksiä henkiseen auttamiseen ja rakastamiseen liittyy ja voi liittyä.

Lisäksi haastattelut antavat eväitä seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon analyysiin, joka edellyttää myös teologista reflektointia ja filosofista sielunhoidollisen toiminnan käsiteanalyttistä tarkastelua. Haastattelut antavat kuitenkin aineksia ymmärtää käytännön elämän tasolla, mitä seurakuntalaisten harjoittama auttaminen, sielunhoito ja lähimmäisenrakkaus oikeastaan ovat. Seurakuntalaisten haastattelut valaisevat myös nykyistä suomalaista uskonnollisuutta ja antavat edellytyksiä uskonnollisuuden ja uskonnollisen toimijuuden kehityksen tarkasteluun.

Sovelsin haastatteluissa puolistrukturoitua menetelmää.<sup>16</sup> Periaatteena oli, että kussakin haastattelussa käsiteltiin samat teemat ja kysyttiin ainakin samat keskeiset kysymykset. Toinen haastattelutilanteita ohjannut periaate oli, että keskustelu saattoi edetä paljonkin haastateltavan esiin tuomien asioiden varassa. Haastattelut etenivät melko avoimesti eivätkä haastateltavat aina ole havainneet, että haastattelu koostui kolmesta eri teemasta. Olin haastattelijana kiinnostunut siitä, mitä kerrotaan ja toisaalta kiinnitin huomiota asioihin, jotka mahdollisesti jäivät kertomatta ja kysyin niistä lisää. Henkilökohtaisen ja monelle haastateltavalle hankala aiheen takia pyrin siihen, että haastattelutilanne oli mahdollisimman luonteva eikä kuulustelunomainen.

Haastatteluiden avoimen luonteen takia en pitänyt haastattelijana tiukasti kiinni siitä, että kysyisin kaikilta seurakuntalaisilta ja kaikilta papeilta täsmälleen samalla sanoilla samat kysymykset. Sen sijaan, kun vastaus ennalta suunniteltuun kysymykseen tuli jo toisen aiheen ja siihen kytkeytyneiden jatkokysymysten kautta, jätin suunnitellun kysymyksen sellaisenaan kysymättä. Pidin kuitenkin huolen, että kysyin suunnitelluista aiheista kaikilta haastateltavilta. Varsinaisia keskusteluita haastattelutilanteet eivät kuitenkaan

---

<sup>16</sup> Seurasin Hirsjärvi & Hurmeen (2001, 47) esittelemää täysin strukturoidun ja avoimen teemahaastattelun välimuotona olevaa haastattelumenetelmää.



olleet. En tuonut esiin omia näkökulmiani tai mielipiteitäni, vaan keskityin kysymään suoria kysymyksiä ja harvoin mutta paikoin myös esittämään kysymyksiä jatkamalla haastateltavan ajatuksia ja muotoilemalla niitä hienovaraisesti toisella tavalla. Haastatteluiden pituus oli noin 45 minuuttia.

Haastatteluissa käsiteltiin kolme teemaa ja aihepiiriä. Ensimmäinen teema oli yhteinen seurakuntalaisille ja papeille. Lähdin haastatteluissa liikkeelle käytäntöä koskevista kysymyksistä; siitä, mitä haastateltava ajattelee lähimmäisten auttamisen ja tukemisen olevan käytännössä. Kysyin seurakuntalaisilta heidän omasta elämästään, papeilta sitä, mitä he ajattelevat seurakuntalaisten niin nimenomaisen seurakunnan toiminnan kuin seurakuntalaisten arkisessa elämässä harjoittamasta auttamisesta. Kysymykset koskivat konkreettisista asioista kuten heidän lähipiiriään, keitä ihmisiä he kohtaavat arjessa sekä millä tavoin läheisten auttaminen ja tukeminen on osa elämää. Lisäksi kysyin siitä, miten seurakuntalaiset asennoituvat auttamiseen. Papeilta kysyin siitä, mitä he ajattelevat seurakuntalaisten niin nimenomaisen seurakunnan toiminnan kuin seurakuntalaisten arkisessa elämässä harjoittamasta auttamisesta.

Pappien kohdalla konkreettista auttamista koskevat kysymykset ohjasivat haastateltavia seurakunnan käytännön toiminnan esittelyyn ja siihen, miten seurakuntalaisten keskinäinen auttaminen toteutuu seurakunnan eri toiminnoissa. Papeilta kysyin myös, mitä he ajattelevat kristittynä olemisen merkitsevän seurakuntalaiselle siitä näkökulmasta, miten hän asennoituu läheisten auttamiseen. Pappien haastattelun kolmantena teemana oli sielunhoidon käsite ja teologia. Kysyin papeilta heidän käsityksiään sielunhoidon menetelmästä ja tehtävästä sekä sielunhoidon kytkeytymisestä kristilliseen opetukseen ja oppiin. Pappien sielunhoitoa koskevista käsityksistä ei voi vetää yleistäviä johtopäätöksiä ja siksi peilaan heidän käsityksiään vallalla olevaan sielunhoidon tutkimukseen ja tutkimuksiin pappien käsityksistä sielunhoidosta.

Seurakuntalaisten haastatteluiden toinen aihealue oli arvot ja kristillisen uskon merkitys. Tähän teemaan johdatti ensimmäisen alueen kysymys asennoitumisesta auttamiseen. Arvojen osalta keskeisenä kysymyksenä oli lähimmäisten tukemisen ja auttamisen merkitys haastateltavalle itselleen sekä auttamisen ja tukemisen kytkeytyminen osaksi sitä, mitä ylipäättään pitää

elämässä merkityksellisenä. Lisäksi kysyin kristillisen uskon merkityksestä haastateltavalle paitsi ylipäätään myös sen kannalta, miten hän asennoituu läheisten ja muiden ihmisten auttamiseen ja tukemiseen. Tästä edettiin kolmanteen seurakuntalaisten haastatteluiden aihealueeseen, joka oli kristillinen auttaminen ja sielunhoito. Kolmannen aihealueen osalta kysyin haastateltavien omia kokemuksia ja käsityksiä sielunhoidosta sekä siitä, miten haastateltava ajattelee sielunhoidon kytkeytyvän kristilliseen opetukseen.

**Taulukko 1.** *Haastatteluteemat*

Ryhmä	Seurakuntalaiset	Papit
Teema	1. (Seurakuntalaisten harjoittama) auttaminen ja tukeminen	
	2. Arvot, asenteet ja usko	2. Kristillinen kasvatus, seurakunta yhteisönä
	3. Kristillinen auttaminen ja sielunhoito	3. Sielunhoidon käsite ja teologia

Tutkimuksen empiirisellä menetelmällä toteutetun osan ensisijaisena tehtävänä on tässä tutkimuksessa tarjota aineistoa ymmärtää, minkälaista suomalaisten kirkkoon kuuluvien arkisessa elämässä ja nimenomaisesti seurakunnan toiminnan piirissä tekemä auttamistoiminta on. Haastattelujen induktiivinen kuvaus ja analyysi antavat tästä esimerkin. Seurakuntalaisten haastattelujen analyysin syvempänä tavoitteena on ymmärtää seurakuntalaisten harjoittamaa lähimmäisten auttamistoimintaa siitä näkökulmasta, minkälainen maailmankatsomus ohjaa haastateltavia sekä mikä merkitys uskonnollisuudella ja kristinuskolla on siinä.

Pureudun haastatteluiden induktiivisessa analyysissä siihen, miten seurakuntalaiset toimivat lähimmäistensä auttajina, tukijoina ja lohduttajina toisaalta seurakunnan toiminnassa ja toisaalta muussa elämässään. Toiseksi paneuduin kysymykseen, mikä merkitys kristillisellä vakaumuksella ja kristillisellä rakkauden sanomalla on seurakuntalaisten asennoitumisessa lähimmäisten auttamiseen. Selvitin haastatteluissa pappien käsityksiä sielunhoidosta ja sen kuulumisesta seurakuntalaisille sekä miten seurakunnat ohjaavat seurakuntalaisia sielunhoidolliseen toimintaa. Kysyin papeilta myös, millä tavoin seurakunnat toimivat yhteisöinä sielunhoidollisten periaatteiden

varassa. Pappien kertomat asiat seurakunnistaan tarjoaa taustan niille asioille, mitä seurakunnissa aktiivisina toimivat haastateltavat kertoivat toiminnasta nimenomaisesti seurakunnan piirissä. Nimenomaisella seurakunnalla tarkoitan seurakunnan tiloissa tapahtuvaa ja/tai seurakunnan organisoimaa toimintaa.

Haastattelujen analyysimetodin taustalla on kolmivaiheinen malli, jossa materiaali kuvaillaan, analysoidaan ja tulkitaan.<sup>17</sup> Sovellan kolmivaiheista metodia siten, että erottelen analyysin induktiiviseen ja abduktiiviseen vaiheeseen. Tarkastelen pappien haastattelujen sielunhoidon käsitettä ja teologiaa käsittelevien osuuksia sielunhoidon teologian ja teologianhistorian sekä niiden taustalla olevien aatehistoriallisten tekijöiden valossa. Pappien sielunhoitoa koskevien käsitysten analyysi on siten abduktiivista päättelyä, jossa analyysin lähtökohtana on itse aineiston lisäksi teoreettisia ideoita, joiden valossa aineistoa tarkastellaan.

Tutkimuksen kannalta seurakuntalaisten käytännön auttamista koskeva ja siihen liittyvien kysymysten tarkastelu on keskeisin empiiristä aineistoa koskeva tehtävä. Keskityn seurakuntalaisten haastattelujen kuvailemisessa ja analysoimisessa siihen, miten he käytännössä toimivat läheistensä auttajina ja tukijoina arkisessa elämässään. Toiseksi keskityn siihen, minkälainen merkitys auttamisella on heille ja mitä arvoja auttamisen ja siihen asennoitumisen taustalla on. Lisäksi selvitän, minkälainen merkitys kristillisellä uskolla on heidän tekemälleen auttamiselle ja siihen asennoitumiselle. Näiden kysymysten tarkastelu edellyttää induktiivisen haastatteluista nousevien asioiden analyysin lisäksi abduktiivista analyysia, jossa tarkastelen haastatteluja aiemmin tutkimuksessa esiin tulleiden asioiden valossa.

Hyödynnän empiiristä aineistoa myös tutkimuksen viimeisessä vaiheessa, jossa seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa tarkastellaan teologisena ja filosofisena kysymyksenä. Siten empiirinen aineisto muodostaa osan materiaalista, jota tutkimuksen viimeisessä vaiheessa käsitellään tavalla, joka empiirisen tutkimuksen valossa on tulkinallista analyysia.

---

<sup>17</sup> Kuvailuvaiheessa esitellään haastattelujen sisältö. Analyysissa aineisto tyypitellään ja luokitellaan sekä esitetään, millä perusteilla se tehdään. Viimeinen vaihe on tulkinta, jossa analyysin tuloksia pyritään ymmärtämään laajemmassa kontekstissa sekä tekemään teoreettisia johtopäätöksiä (Hirsjärvi & Hurme 135–138, 143–152).

Tutkimuksen viimeisen osan aiheena on kärsimyksen lievittämisen tarkastelu moraalisenä toimintana. Tämän luterilaisen etiikkaan kytkeytyvän aiheen tutkimuksen metodina on filosofinen käsiteanalyysi, jonka avulla selvitetään, mitä moraalisia ja uskonnollisia ehtoja kärsimykseen suhtautumiselta ja kärsimyksen lievittämiseltä täytyy ja toisaalta ei voida edellyttää. Tarkastelussa nojaututaan myös muuhun kuin kristilliseen etiikkaan. Keskityn etiikan tarkastelussa kärsimystä koskevaan käsitykseen, mitä koskien pyrin esittämään moraalisesti normatiivisesti sitovia periaatteita. Tämän lähestymistavan perustalta etiikka asettaa normatiiviset raamit sille, minkälaisia uskonnollisia ehtoja sielunhoidolta voidaan edellyttää.

Eettinen tarkastelu keskittyy luterilaisen rakkauden luonteen tarkasteluun ennen kaikkea toiminnan näkökulmasta. Näkökulmani sielunhoitoon moraalisenä toimintana on, millainen kärsimystä koskeva käsitys ohjaa sielunhoitoa, joka on kärsimyksen lievittämistä. Tavoitteena ei ole rakentaa suomalaisen luterilaisen etiikan kokonaisuusitystä, vaan tarkastella, miten moraalin kannalta kärsimykseen tulisi suhtautua ja miten sitä tulisi lievittää. Peilaan kuitenkin näitä kysymyksiä kirkon edustamaan nykyiseen etiikkaan. Sielunhoidollisen toiminnan eettisen ulottuvuuden tarkastelun lähtökohtana on siten pragmatistisen etiikan lähestymistapa: lähtökohtana on ihmisen kokemus ja se, miten ihmiselle käy. Eettisen tarkastelun metodina on toimintaa koskeva käsiteanalyttinen tutkimus, jossa lähtökohtana on toimintaa ja toimijuutta koskevat käsitteelliset erittelyt.

Sielunhoito on sekä teologisessa että moraalisessa mielessä rakkautta ja sen osoittamista. Tästä syystä rakkaus on moraalisen toiminnan kannalta keskeisin käsite, jonka tarkastelun kautta keskityn siihen, mitä sielunhoito on etiikan valossa ja käytännössä moraalisenä toimintana. Hyödynnän rakkautta koskevassa eettisessä analyysissä lisäksi tunnustamisen, lahjan ja toiseuden käsitteitä. Rakkautta koskeva eettinen analyysi nojautuu kärsimyksen filosofiseen tulkintaan, mikä vastaa tutkimuksen tehtävän kysymykseen siitä, miten kärsimykseen suhtaudutaan moraalisesti kestäväällä tavalla ja miten kärsimystä tulee sen perustalta lievittää.

On tarpeen tuoda esiin, että hyödyntämällä sekä systemaattis-filosofista että empiiristä metodia tämä tutkimus asettuu kahden teologisen oppialan alueelle. Tutkimuksessa hyödynnettävää systemaattista ja filosofista metodia käytetään

systemaattisen teologian oppialalla, jossa tutkimusaineistona on kirjallinen, tyypillisesti teologis-opillinen tekstimateriaali. Tarkemmin eritellen tämä tutkimus kytkeytyy systemaattisen teologian oppialan sisällä ennen kaikkea teologiseen etiikkaan ja sosiaalietiikkaan mutta myös dogmatiikkaan, teologianhistoriaan ja uskonnonfilosofiaan. Dogmaattista kristillisen opin tutkimusta harjoitetaan kevyellä tavalla Lutherin teologian esittelyssä, sielunhoidon teologianhistoriaan keskitytään kolmannessa pääluvussa ja uskonnonfilosofisia menetelmiä hyödynnetään kuudennessa luvussa ja jonkin verran myös viidennessä luvussa.

Systemaattisen teologian lisäksi tutkimus kytkeytyy käytännöllisen teologian oppialaan, jossa käytetään empiirisen tutkimuksen menetelmiä ja aineistoja. Tämä tutkimus kytkeytyy käytännöllisen teologian oppialan sisällä ennen kaikkea pastoraaliteologiaan, jossa tarkastellaan pastoraalista toimintaa, käytänteitä ja historiaa. Lisäksi olennainen osa tutkimusta on uskonnollisuuden ja sen historiallisen kehityksen tarkastelu, jota harjoitetaan käytännöllisen teologian sisällä erityisesti kirkkososiologian piirissä ja toiseksi myös uskontotieteen puolella uskontososiologian alalla. Erottelu systemaattisen ja käytännöllisen teologian alojen välillä perustuu Suomessa tutkimuksessa käytettäviin metodeihin eikä tutkimuskohteeseen. Tällä on olennainen merkitys tämän tutkimuksen kannalta. Sielunhoito on määrittynyt käytännöllisen teologian alaan kuuluvan pastoraaliteologian tutkimuskohteeksi. Sielunhoitoa on Suomessa tutkittu melko vähän systemaattisesti opillisena ja teologisena kysymyksenä.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Peltomäki, Saarelainen & Salminen (2021) esittää kontribuution sielunhoidon teologiaa koskevaan keskusteluun.

## **1.4 TUTKIMUKSEN AINEISTOT**

Tutkimus on ilmiö- ja aineistolähtöinen. Tutkin kirkon edustamaa käsitystä kärsimyksestä ja siihen perustuvia kärsimyksen lievittämisen tapoja eli sielunhoitoa. Tutkimus keskittyy kärsimyksen lievittämiseen toimintana, joka on laajasti ottaen ilmiö. Lähtökohtana ei ole siis tutkia esimerkiksi sielunhoidon toteutumista jossain tietyssä seurakunnallisessa kontekstissa, josta voisi saada kokonaiskuvan laadullisella empiirisellä aineistolla. Kirkon sielunhoidon ja seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon ymmärtäminen edellyttää aihetta koskevaan kirjalliseen aineistoon syventymistä. Sielunhoidon ja sen taustalla olevan kärsimystä koskevan käsityksen ymmärtäminen edellyttää syventymistä teologisiin mutta myös ihmisyyttä ja inhimillistä toimintaa koskeviin teologian- ja aatehistoriallisiin, sosiologisiin, filosofisiin ja eettisiin käsityksiin ja tekijöihin. Tutkimuksen kirjallisena aineistona on teologisen kirjallisuuden ja lähdeaineiston lisäksi filosofinen, aatehistoriallinen, sosiologinen ja psykologinen tutkimus. Tutkittavan ilmiön moniulotteisuuden tunnistamisen lisäksi aineiston valintaa ohjaa käsitys siitä, että tätä hetkeä ymmärtääkseen on tunnettava historiaa. Siksi tutkimuksessa syvennyttään sielunhoidon teologianhistoriaan ja uskonnollisuutta koskevaa aatehistoriaan.

Tutkimuksen sielunhoidon teologiaa koskevana lähtökohtana on luterilaista teologiaa leimaava käsitys, että luterilainen uskontulkinta perustuu Lutherin teologian ydinajatuksiin. Sielunhoidon teologia ei ollut Lutherille niinkään erikseen tarkasteltava kysymys ja teologianala, vaan sielunhoito kytkeytyi paitsi reformaattorin pastoraalteologisiin käsityksiin myös tämän teologian perustaviin tekijöihin, jotka määrittävät luterilaista uskontulkintaa. Siksi luterilaisen sielunhoidon teologian perustana on Lutherin teologian keskeiset opinkohdat, jotka on esiteltävä lyhyesti tässä tutkimuksessa. Lutherin keskeisen teologian analyysi ei ole tutkimuksen varsinainen kohde. Siksi hyödynnän Lutherin teologian selittämisessä uusinta aihetta koskevaa tutkimusta<sup>19</sup> enkä tukeudu reformaattorin omiin aihetta koskeviin kirjoituksiin. En pyri

---

<sup>19</sup> Nojaudun sekä suomalaiseseen, vanhurskauttamisen efektiivistä vaikutusta korostavaan Luther-tutkimukseen (esim. Vainio 2004; 2010; Saarinen 2010; 2014) että kansainväliseen Luther-tutkimukseen (esim. Wriedt 2003; Kolb 2009; Dieter 2014).

esittämään Lutherin teologiasta omaa tulkintaani eikä siten ole tarkoituksenmukaista tehdä tämän teologian esittelyä lähteiden varassa.

Tarkastelen Lutherin käsitystä sielunhoidosta kahdesta eri näkökulmasta. Ensinnä tutkin Lutherin itse harjoittamaa sielunhoitoa, josta on jäänyt aineistoa tämän kirjoittamissa kirjeissä eli niin sanotuissa pastoraalikirjeissä.<sup>20</sup> Seuraan niiden tulkinnassa laajasti Lutherin sielunhoitoa tutkineen Gerhard Ebelingin sekä sielunhoidon käsitehistoriaa keskiaikaisessa lännen kirkossa ja reformaatioissa tarkastelleen Ronald K. Rittgersin perusratkaisuja.<sup>21</sup> Toiseksi tarkastelen sielunhoitoa lähimmäisenrakkauden osoittamisena ja seurakuntalaisille kuuluvana tehtävänä, jota on perusteltu Lutherin teologiaan perustuvan yleisen pappeuden käsitteen avulla. Sielunhoidon perustelemisessa kaikkien seurakuntalaisten tehtäväksi seuran Jürgen Henkysin oivallusta, jonka mukaan sielunhoito seurakuntalaisten tehtävänä kytkeytyy Lutherin teologiassa evankeliumin julistamiseen. Suomessa Tuomo Mannermaa on omaksunut tämän tulkinnan ja tehnyt sen tunnetuksi.<sup>22</sup>

Seuraan suomalaisen luterilaisen sielunhoidon teologianhistorian esittelyssä Erkki Kansanahon tekemää tulkintaa. Kansanahon mukaan kirkossa vaikutti kaksi teologista ja sielunhoitoa koskevaa perinnettä, vanhaluterilaisuus ja pietismi, joiden perustalta sielunhoidon käytänteet muokkautuvat eri tavoin.<sup>23</sup> Myös esimerkiksi Risto Saarinen on sielunhoidon teologianhistorian esittelyssään seurannut Kansanahon jaottelua.<sup>24</sup> Vanhaluterilaisen sielunhoidon osalta hyödynnän Pentti Lempiäisen tutkimusta reformaation jälkeisistä rippikäytännöistä Suomessa. Rippi ei ole tämän tutkimuksen kohde, mutta esimerkiksi kuolevien ripittämisestä koskevat käytännöt kertovat myös sielunhoitoon liittyvistä käsityksistä. Vanhaluterilaisen teologian taustalla olevan luterilaisen ortodoksisuuden osalta käytän lähteenä Johannes Gerhardin (1582–1637) kirjoittamaa hartauskirjaa *Pyhät tutkiskelut*.<sup>25</sup> Pietistisen

---

<sup>20</sup> Trapp (1955), joka on viimeisin englanniksi käännetty Lutherin pastoraalikirjeiden kokoelma.

<sup>21</sup> Ebeling 1994, 1997; Rittgers 2014.

<sup>22</sup> Henkys 1970; Mannermaa 1997.

<sup>23</sup> Kansanaho 1960.

<sup>24</sup> Saarinen 2003.

<sup>25</sup> Gerhard 2000. *Meditationes Sacrae* (Pyhät tutkiskelut) löytyy suomennettuna kirjasta Uskon pyhä salaisuus (2011).

teologian ja sielunhoidon osalta syvennyn Paavo Ruotsalaisen (1777–1852) sanelemiin kirjeisiin ja Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) kirjoituksiin.<sup>26</sup> Tutkin 1800-luvun loppupuolella kirjoitetun ja Suomessa vuosikymmeniä sielunhoidon oppikirjana käytetyn teoksen perustalta, miten sielunhoidon käytänteet muokkautuivat 1900-luvulle tultaessa.<sup>27</sup>

Nykyisen sielunhoidon teorian ja tämän päivän käytännön sielunhoidon todellisuuden ymmärtäminen on tutkimuksen tehtävän kannalta olennaista. Tukeudun ajankohtaiseen suomalaiseen kirkon sielunhoitoa koskevaan tutkimukseen. Esitän, että Irja Kilpeläinen sanoitti lähimmäiskeskeisessä sielunhoidon menetelmässään nykyistä kirkon sielunhoitoa määrittämän metodisen lähestymistavan.<sup>28</sup> Viime vuosina kirkossa ja suomalaisessa teologisessa keskustelussa vallalla oleva sielunhoidon tulkinta seuraa pääosin Paavo Kettusen pastoraalipsykologiseen tutkimukseen perustuvaa käsitystä sielunhoidosta.<sup>29</sup> Lisäksi käytän sielunhoidon oppikirjoja, jotka selittävät suomalaisen sielunhoidon suuntauksia ja niiden taustoja.<sup>30</sup> Arvioin ajankohtaisia sielunhoitoa koskevia käsityksiä Lutherin ajatteluun perustuvan sielunhoidon teologian valossa.

Opillisten kysymysten ja teologisen aineiston lisäksi tutkimus keskittyy yhteiskunnallisiin, kulttuurisiin ja aatehistoriallisiin seikkoihin, jotka selittävät nykyistä uskonnollisuutta ja uskonnollista toimijuutta. Tämän hetken uskonnollisuuden ja uskonnollisen toimijuuden ymmärtämiseksi käytetään filosofiaa, sosiologiaa, psykologiaa ja kirkkohistoriaa koskevaa tutkimusta. Keskeisenä kysymyksenä on, miten muut kuin kirkon tunnustuksesta ja opista nousevat tekijät muokkaavat käsitystä kärsimyksestä, auttamisesta ja uskonnollisuudesta sekä miten ne vaikuttavat siihen, miten sielunhoidollinen auttaminen ymmärretään. Toinen keskeinen kysymys on, miten uskonnollinen toimijuus ja toimijuus ylipäätään ymmärretään.

---

<sup>26</sup> Ruotsalainen 1985; Laestadius 1968.

<sup>27</sup> Norrby 1899.

<sup>28</sup> Kilpeläinen 1973.

<sup>29</sup> Pastoraalipsykologia on sielunhoidon tutkimuksen suuntaus, jossa uskonnollisessa viitekehyksessä tehtävää auttamista tarkastellaan psykologian ja erityisesti psykodynaamisen terapian näkökulmasta. Kettunen 2013.

<sup>30</sup> Kiiski 2009; Gothóni 2014.



Kysymysten ymmärtämisen laajana taustana käytän Charles Taylorin maallistumista koskevaa teoriaa, joka perustuu Max Weberiltä peräisin olevaan käsitteeseen modernisaatiosta lumouksen purkautumisena.<sup>31</sup> Taylorin erotteluita hyödyntämällä tarkastelen länsimaisten yhteiskuntien maallistumisprosessia<sup>32</sup>, uskonnollisuutta ja uskonnollista toimijuutta koskevia käsityksiä. Olennaista on ymmärtää nykyistä aatehistoriallista eetosta, joka määrittää ja ohjaa käsityksiä ihmisyydestä, toimijuudesta ja kärsimyksestä. Nykyisiä käsityksiä määrittävänä taustana on valistuksen tuotoksena syntynyt liberalismi<sup>33</sup> ja sen muokkaama ihmiskäsitys, jota tarkastelen erityisesti individualismin ja niin sanotun instrumentaalisen rationaalisuuden käsitteiden avulla.<sup>34</sup> Suomalaisen uskonnollisuuden tarkastelun taustana on viime vuosikymmenien länsimaisten yhteiskuntien uskonnollisuuteen keskittynyt sosiologinen tutkimus, jossa nykyistä länsimaista uskonnollisuutta tarkastellaan muuttuvana eikä niinkään katoavana ilmiönä.<sup>35</sup>

Tutkimuksen aikana kerättävää empiiristä aineistoa varten haastateltiin kuutta seurakuntalaista ja kolmea pappia. Haastateltavat olivat kolmesta eri seurakunnasta siten, että kustakin seurakunnasta haastateltiin kaksi seurakuntalaista ja yksi pappi. Seurakunnista kaksi on kaupunkiseurakuntia ja yksi maalaisseurakunta. Seurakunnat valittiin Etelä- ja Keski-Suomen alueelta, kolmesta eri hiippakunnasta satunnaisesti kuitenkin niin, että seurakunta tai sen haastateltavana ollut pappi ei ole minulle entuudestaan tuttu. Haastateltava pappi valittiin seurakunnan kirkkoherran suosituksesta.

Haastateltava pappi oli apuna haastateltujen seurakuntalaisten hankkimisessa ja valinnassa. Kunkin seurakunnan kahdeksi haastateltavaksi seurakuntalaiseksi valittiin uskonnollisen aktiivisuuden perusteella kaksi

---

<sup>31</sup> Taylor 2007. Tutkimuksen tehtävän kannalta ei ole tarkoituksenmukaista esitellä Taylorin nykyajan eetosta koskevaa aatehistoriallista ohjelmaa kokonaisuudessaan. Taylor esittää nykyajan kritiikkiä, joka ei ole tarpeellista tässä tutkimuksessa, jossa keskityn nykyistä kärsimystä koskevan käsityksen kuvaamiseen ja selittämiseen.

<sup>32</sup> Länsimaisten yhteiskuntien maallistumisen taustateorianä käytetään Peter L. Bergerin jaottelua sekularisaation kolmesta muodosta (Berger 2008).

<sup>33</sup> Kallunki 2018; Eriksson 2018; Karjalainen 2018. Valistuksen filosofian vaikutusten hahmottamisessa tukeudutaan Olli-Pekka Vainion huomioihin (Vainio 2013).

<sup>34</sup> Taylor 1992.

<sup>35</sup> Esim. Woodhead 2009.

erityyppistä seurakuntalaista. Toinen haastateltava oli seurakunnan toiminnan piirissä aktiivinen, jonka tiedettiin pitävän uskonasioita ainakin jokseenkin merkittävänä tekijänä elämässään. Toiseksi haastateltavaksi etsittiin sellainen, joka ei ollut aktiivinen missään seurakunnan toiminnassa mutta oli kuitenkin kirkon jäsen. Keskeinen kriteeri oli passiivisuus uskonnollisen toiminnan suhteen. Lisäksi toisena kriteerinä oli se, että uskonnollisuus ei ole ainakaan kovin merkittävä asia haastateltavalle. Näin suljettiin pois esimerkiksi sellainen mahdollisuus, että seurakunnan toiseksi haastateltavaksi valikoituisi haastateltava, joka ei vahvasta uskonnollisesta syystä ole aktiivinen seurakunnan toiminnassa.

Pappien mielestä kirkon toiminnassa aktiivisten seurakuntalaisten löytäminen haastateltavaksi ei ollut erityisen vaikeaa. Passiivisen seurakuntalaisten löytämistä piti hankalana kaksi kolmesta haastateltavasta papista. Papit pitivät haastavana löytää haastateltavaa, joka ei ota lainkaan osaa seurakunnan toimintaa ja pitää kristillistä uskoa itselleen merkityksettömänä. Yhtenä syynä tällaisen kirkkoon kuuluvan etsinnän haastavuudelle lienee ollut se, että papeilla ei ole työssään juurikaan kontakteja niihin, jotka ovat täysin passiivisia suhteessa kirkkoon eivätkä ilmennä uskonnollisuutta. Toinen tekijä, joka teki seurakunnan toiminnassa passiivisten löytämisen vaikeaksi, oli se, että papit olivat varovaisia arvioimaan kenenkään henkilökohtaista uskonnollisuutta tai kristillistä vakaumusta. Toisaalta en edellyttänyt passiivisilta haastateltavilta kristillisen uskon täysin merkityksettömänä pitämistä, vaan olennaista oli, että niin sanottu passiivinen haastateltava ei kokenut kristillistä uskoa ainakaan kovin merkittävänä asiana elämässään.

Kysyin luvan haastatteluille kunkin seurakunnan kirkkoherralta. Haastateltavien seurakuntalaisten etsimisen suhteen toimittiin siten, että he eivät antaneet asiasta kysyneelle papille lupautusta haastateltavaksi suostumisesta, vaan keskustelivat ensin minun kanssani ja lupautuivat tai olivat lupautumatta vasta sitten. Keskustelussa selvitettiin tutkimuksen aihe, käytännön asioita ja tutkimuseettisiä kysymyksiä. Kerroin haastateltaville, että pidän heidän henkilöllisyytensä ja myös heidän seurakuntansa salassa eikä ne paljastu tutkimuksesta. Lisäksi selostin, että he voivat milloin tahansa peruuttaa osallistumisensa tutkimukseen eikä haastatteluita luovuteta edelleen muiden tutkimusten käyttöön.

Haastateltavat on listattu alla olevassa taulukossa. Tulosten esittelyn ja haastateltavista puhumisen helpottamiseksi haastateltavat on nimetty keksityillä nimillä. Haastateltavat on lueteltu seurakuntakunnittain siten, että ensin on mainittu aktiivinen ja sitten passiivinen seurakuntalainen, kolmanneksi pappi. Seurakunnista ensin on mainittu kaupunkiseurakunnat ja niiden jälkeen maalaisseurakunta, muuten niiden järjestys on sattumanvarainen. Haastateltavan ikä on tunnistettavuutta välttämällä mainittu vain osapuulleen. Tieto tarkasta iästä ei kuitenkaan olisi merkitsevä. Olennaista on hahmottaa haastateltavan elämäntilanne, joka selostetaan pääpiirteittäin ennen aineiston analyysia.

Kaikki haastateltavat ovat eteläisestä osasta Suomea, pohjoisimmillaan Keski-Suomea myöten. Pohjois-Suomi rajautuu haastatteluaineiston ulkopuolelle. Myös se rajaa haastatteluaineiston yleistettävyyttä. Kaupunki- ja maalaisseurakunnat sekä eri-ikäiset papit ja seurakuntalaiset ovat kuitenkin edustettuina.

**Taulukko 2.** *Haastateltavat*

<b>Seurakunta ja sen tyyppi</b>	<b>Haastateltavan tyyppi</b>	<b>Haastateltavan sukupuoli</b>	<b>Haastateltavan ikä (noin)</b>	<b>Haastateltavan nimi (muutettu)</b>
seurakunta 1, kaupunki	seurakuntalainen, aktiivinen	nainen	60 – 70	Ritva
seurakunta 1, kaupunki	seurakuntalainen, passiivinen	nainen	30 – 40	Sirkka
seurakunta 1, kaupunki	pappi	nainen	30 – 40	Elina
seurakunta 2, kaupunki	seurakuntalainen, aktiivinen	nainen	18 – 20	Mari
seurakunta 2, kaupunki	seurakuntalainen, passiivinen	mies	35 – 45	Heikki
seurakunta 2, kaupunki	pappi	nainen	40 – 50	Minna
seurakunta 3, maaseutu	seurakuntalainen, aktiivinen	nainen	50 – 60	Hanna
seurakunta 3, maaseutu	seurakuntalainen, passiivinen	mies	30 – 40	Ville
seurakunta 3, maaseutu	pappi	mies	40 – 50	Tuomas

Peilaan haastatteluita edellä selostamaani uskonnollisuutta ja sen muutosta selittävään aatehistoriallisen ja sosiologisen tutkimuksen tarjoamaan tietoon. Tarkastelen haastateltujen seurakuntalaisten uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa eletty uskonto -käsitteen ja -tarkastelutavan mukaisesta, jossa nojaudun Robert Orsin muotoilemaan uskonnollisuutta koskevaan tutkimustapaan.<sup>36</sup> Määrittelen uskonnollisuuden käsitteen Steve Nolanin, Philip Saltmarshin ja Carlo Legetin sekä Nancy Ammermanin erotteluihin ja tutkimuksiin nojautuen.<sup>37</sup> Todennan haastatteluiden suomalaista uskonnollisuutta ilmeneviä asioita suomalaisten kristillistä uskoa ja uskonnollisuutta koskevien tutkimusten avulla.<sup>38</sup> Tarkastelen haastateltujen seurakuntalaisten uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa nykyisen kirkon kokonaistehtävää sanoittavan kansankirkkoajatuksen viitekehyksessä, minkä osalta tukeudun erityisesti Leena Sorsan tutkimuksiin.<sup>39</sup>

Suomalaisen luterilaisen etiikan ja sitä koskevan viimeaikaisen keskustelun esittelyn osalta hyödynnän erityisesti Antti Raunion tutkimuksia.<sup>40</sup> Björn Vikström on esittänyt hyödyllisen kuvauksen luterilaisesta sielunhoidon etiikasta.<sup>41</sup> Lähestyn sielunhoitoa moraalisenä kysymyksen kuitenkin eri näkökulmasta. Tutkimuksen sielunhoitoa moraalisenä toimintana koskevana tavoitteena ei ole laatia kuvausta luterilaisesta teologisesta etiikasta, vaan tutkia, mitä seurakuntalaisten harjoittama sielunhoito on arkisessa elämässä ja esittää sitä koskevia eettisiä normeja. Se edellyttää tavallista elämää koskevan etiikan tarkastelua ja ristivalotusta luterilaisen rakkautta koskevan etiikan kanssa. En pitäydy ainoastaan luterilaisen etiikan esityksissä, vaan hyödynnän myös yleisesti filosofista etiikkaa.

Nojaudun etiikka koskevassa tarkastelussa lahjan ja tunnustamisen käsitteitä käsittelevään ja hyödyntävään tutkimukseen, ennen muuta Jaana Hallamaan yhteistoiminnan etiikkaa koskevaan teoriaan ja Risto Saarisen

---

<sup>36</sup> Orsi 1985; 1999.

<sup>37</sup> Nolan et al. 2011.

<sup>38</sup> Ketola et al. 2016.

<sup>39</sup> Sorsa 2010.

<sup>40</sup> Erit. Raunio 2007.

<sup>41</sup> Vikström 2021.

rakkauden käsitettä ja aatehistoriaa koskeviin erittelyihin.<sup>42</sup> Lahjan ja tunnustamisen käsitteiden osalta tukeudun suomalaiseen aihetta koskevaan teologiseen ja filosofiseen tutkimukseen. Kärsimyksen filosofisessa tarkastelussa nojaudun erityisesti Sami Pihlströmin uskonnonfilosofiaan ja hänen perusratkaisuunsa kärsimykseen suhtautumista koskevaan etiikkaan.<sup>43</sup> Hyödynnän myös Emmanuel Levinasin etiikkaa koskevaa filosofiaa perustellessani moraalin metaeettisiä lähtökohtia.<sup>44</sup>

## 1.5 TUTKIMUKSEN KULKU

Kirkon edustama käsitys sielunhoidon kuulumisesta kaikkien kristittyjen tehtäväksi perustuu Lutherin teologiaan. Siksi aloitan tarkastelemalla Lutherin kärsimyksen tulkintaa keskittymällä tämän sielunhoitoa koskeviin käsityksiin ja soveltamiin käytänteisiin (luku 2). Tämän jälkeen selvitän kirkon nykyisiä sielunhoidon käytänteitä ohjaavaa käsitystä kärsimyksestä syventymällä sielunhoidon teologianhistoriaan. Sielunhoidon ja sen taustalla olevan kärsimystä koskeva käsityksen muutoksen tutkiminen selventää nykyistä kirkon edustamaa kärsimystä koskevaa käsitystä ja siihen perustuvaa sielunhoitoa (luku 3). Pyrin selittämään sielunhoidon teologianhistoriassa ilmenevää kärsimystä koskevan käsityksen muutosta ja nykyistä kärsimyksen selitystä länsimaista uskonnollisuutta koskevien historiallisten kehitysten avulla (luku 4).

Länsimaista uskonnollisuutta koskevat historialliset kehityslinjan ja aatehistorialliset vaikuttimet tarjoavat taustan, jonka valossa tarkastelen haastatteluiden avulla, miten sielunhoito toteutuu tai voisi toteutua kirkon jäsenenä olevien kristittyjen arkisessa elämässä (luku 5). Syvennyn tutkimuksen luvussa 6 tutkimuskysymykseen, miten kärsimystä tulisi moraalien kannalta lievittää. Tutkin kärsimyksen lievittämistä rakkauteen ja luterilaiseen etiikkaan kuuluvana kysymyksenä. Kärsimyksen lievittämisen tarkastelu moraalisenä

---

<sup>42</sup> Saarinen 2015; Hallamaa 2017a.

<sup>43</sup> Pihlström 2014a; 2014b; 2019.

<sup>44</sup> Tukeudun Levinasin tulkinnassa sekundaariseen kirjallisuuteen (Tuohimaa 2013; Pöykkö 2017), mutta viittaan myös Levinasin pääteoksina pidettyihin teksteihin, jotka on käännetty alkukielestä ranskasta englanniksi (Levinas & Nemo 1985; Levinas 1998).

toimintana antaa edellytyksiä muotoilla vastaus kysymykseen, mitä kirkko opettaa siitä, miten sen jäseninä olevien kristittyjen tulisi tarjota tukea kärsiville läheisilleen. Tutkimuksen lopussa, luvussa 7 esittelen tutkimuksen johtopäätökset.

## **2 LUTERILAISEN SIELUNHOIDON TEOLOGINEN PERUSTA**

Suomalaisessa kirkon uskontulkintaa koskevassa systemaattisteologisessa tutkimuksessa on pääosin seurattu käsitystä, että luterilainen teologia perustuu Lutherin teologiaan ja että myös ajankohtaiset käsitykset tulee perustella reformaattorin teologian avulla. Myös sielunhoitoa koskevaa teologiaa on hahmotettu Lutheriin pohjautuen. Ajankohtaisen luterilaisen teologian suhde Lutherin teologiaan on olennainen kysymys tässä tutkimuksessa, koska tehtävänä on ajankohtaisen kirkkoa koskevan luterilaisen sielunhoidon tutkimus. Laajemmin on kyse siitä, mitä valitaan lähteiksi kirkon ajankohtaista teologiaa perusteltaessa.

Tässä tutkimuksessa kirkon sielunhoidon teologiaa koskevana lähtökohtana on, että ajankohtainenkin kirkkoa koskeva teologia perustuu Lutheriin ja reformaation teologiaan mutta toisaalta ajankohtaisessa teologisessa tulkinnassa ei tarvitse sitoutua kaikkiin Lutherin teologian mukaisiin käsityksiin. Perustelen lähestymistapani pääluvun ensimmäisessä alaluvussa.

Ensimmäisen alaluvun jälkeen syvennyn Lutherin sielunhoitoa koskevaan teologiaan, jonka ymmärtäminen edellyttää myös muun Lutherin teologian tarkastelua. Reformaation syiden ja seurausten esittely on mielenkiintoista sielunhoidon teologisten ja käsitehistoriallisen taustan takia. Toisaalta Lutherin teologian kokonaisvaltainen kuvaaminen ei ole käsillä olevan aiheen kannalta olennaista. Erityisesti tarkastelun kohteena on Lutherin sielunhoidon teologia sekä seurakuntalaisille kuuluvan sielunhoidon teologiset perusteet ja siihen kytkeytyvät käsitteet.

### **2.1 LUTHERIN TEOLOGIA KIRKON SIELUNHOIDON TEOLOGIAN PERUSTANA**

Ei ole erittelemättä selvää, mitä sielunhoidon teologialla tarkoitetaan. Jonkin asian teologiasta puhumalla viitataan yleisesti kristilliseen oppiin ja uskontulkintaan sekä miten tietty toiminta ja ilmiö kytkeytyvät niihin tai kumpuavat niistä. Tästä voidaan johtaa toisistaan poikkeavia tapoja tarkastella

sielunhoitoa ja sen teologiaa. Voidaan erotella ainakin kuusi päälinjaa, joista erityisesti yhtä sovellan itse. Ensimmäinen on erilaisten sielunhoidon teologisten mallien kuvaaminen pyrkimättä perustelemaan tiettyä oikeaa tapaa ymmärtää sielunhoidon teologia.<sup>45</sup> Toinen tapa tutkia sielunhoidon teologiaa on tarkastella sitä ainoastaan auttamisen ja autetuksi tulemisen näkökulmasta eikä kiinnitetä huomiota siihen, että teologinen tulkinta ohjaisi sielunhoitotoimintaa. Siten sielunhoidon teologian ajatellaan voitavan määritellä vasta sielunhoidon käytännön ja sen tarkastelun perustalta.<sup>46</sup>

Kolmas tapa tutkia sielunhoidon teologiaa on tarkastella sielunhoitoa tiukasti kirkon pelastusopillisen mission valossa. Tällaisessa tulkinnassa sielunhoito ymmärretään ennen kaikkea kirkon tehtävänä, jossa tavoitteena on johdattaa hädässä oleva ihminen Jumalan tuntemiseen. Tällöin Jumalan rakkaus ja Kristuksen armo ajatellaan ainoana todellisena apuna kärsimykseen.<sup>47</sup> Neljäs tapa on tarkastella sielunhoitoa yleisen seurakuntatyön näkökulmasta. Kirkon tehtävänä on ihmisten sieluista huolehtiminen, mikä sielunhoidossa toteutuu auttamisen ja huolenpitämisen kautta.<sup>48</sup> Viidenneksi sielunhoidon teologiaa voidaan tutkia keskittymällä yksittäisten teologiien asioita koskeviin käsityksiin.<sup>49</sup>

Sielunhoidon teologiaa tutkitaan tässä tutkimuksessa siitä näkökulmasta, miten evankeliumin ajatellaan kommunikoituvan ja vaikuttavan sielunhoidossa. Sielunhoitoa koskevana lähtökohtana on johdantoluvussa esitelty sielunhoidon alustava määritelmä, jossa sielunhoito ymmärretään kristillisenä ja kristillisen yhteisön piirissä harjoitettavana auttamisena ja

---

<sup>45</sup> Tämä sielunhoidon teologian tarkastelun tapa on suomalaisessa sielunhoidon tutkimuksessa melko yleinen ja usein perustuu norjalaisen Tor Johan S. Grevbon (2016, ensimmäinen painos 2006) sielunhoidon suuntausten jaotteluun (esim. Kiiski 2009 ja Gothóni 2014).

<sup>46</sup> Suomessa Paavo Kettunen soveltaa tällaista sielunhoidon teologian tarkastelua (Kettunen 2013, s 16-17).

<sup>47</sup> Tällainen lähestymistapa on jäänyt taka-alalle, mutta oli johtava paradigma kirkon piirissä ainakin 1960-luvulle asti (ks. luku 3). Kansainvälisesti tällaisen modernin, niin sanotun keerymaattisen sielunhoidon merkittävin edustaja on ollut sveitsiläinen reformoidun kirkon pappi ja teologi Eduard Thurneysen (1888–1974).

<sup>48</sup> Tällainen tarkastelutapa on yleinen anglosaksisen alueen tutkimuksessa, esimerkiksi *A History of Pastoral Care* (2000), Saarinen 2003, 401.

<sup>49</sup> Saksankielinen sielunhoidon teologianhistoriaa käsittelevä kolmiosainen teos soveltaa tätä tapaa (Möller 1994–1996).



kärsimyksen lievittämisenä. Määritelmä on lakea. Se kattaa kaikenlaiset kristilliset ja kristillisen yhteisön harjoittaman auttamisen, myös sellaisen auttamisen mallin, joissa ihmisen autetuksi tuleminen ajatellaan toteutuvan yleisen julistuksen avulla ja mallin, jossa auttaminen käsitetään henkilö- ja tilannekohtaisena keskusteluna.

Kärsimyksen lievittämisen toiminta sisältää käytännöllisen ja menetelmällisen ulottuvuuden. Sielunhoidossa autetaan hädässä olevaa jollain tavalla – jotain siis tehdään ja jotain tapahtuu. Lisäksi sielunhoitona toteutuva kärsimyksen lievittäminen on teoreettinen ja teologinen kysymys. Sielunhoito pitää sisällään käsityksen siitä, mikä on henkisessä hädässä olevaa ihmistä auttavaa. Se, minkä ajatellaan olevan auttavaa, pitää sisällään jonkinlaisen selityksen sille, mitä henkinen kärsimys on. Viitataan kärsimyksen tulkinta -käsitteellä tapaan selittää, mistä kärsimys juontuu, mitä kärsimyksen kokemus oikeastaan on ja miten kärsimyksestä voisi vapautua ja miten sitä voidaan lievittää tai hoitaa.

Tutkimuksessa sovellettavan systemaattisteologisen tarkastelun erityisenä näkökulmana on siis se, miten evankeliumin ajatellaan tai on ajateltu toteutuvan ja vaikuttavan kristillisen kirkon ja yhteisön piirissä harjoitettavassa auttamisessa.<sup>50</sup> Lisäksi eri aikojen ja ajattelijoiden sielunhoitoa tarkastellessa on tutkittava, mitä itse auttamisella tarkoitetaan ja on tarkoitettu. Käsitys auttamisesta ja siitä, miten henkisessä ja psyykkisessä hädässä oleva tulee autetuksi, on vaihdellut ja on jatkuvasti keskustelunaihe sielunhoitoa koskevassa tutkimuksessa. Usein on niin, että käsitys evankeliumin luonteesta määrittää myös sitä, miten auttaminen ja autetuksi tuleminen ymmärretään. Auttamisen ohella on tarkasteltava sitä, mitä evankeliumilla tarkoitetaan ja miten se eri sielunhoidon tulkinnoissa ymmärretään.

---

<sup>50</sup> Yhtäältä tällainen lähestymistapa juontuu Lutherin teologiaan perustuvasta tulkinnasta, jonka mukaan sielunhoito on kaikille kuuluva tehtävä nimenomaan evankeliumin luonteen takia (Ziemer 2009, 151; Nicol 1990, 162). Toisaalta tällainen lähestymistapa ei rajaudu vain tietyn sielunhoidon teologian tulkinnan piiriin, vaan sen näkökulmasta voidaan tarkastella myös muiden sielunhoidon teologian tulkintamalleja. Esimerkiksi myös sellaisen käsityksen, jonka mukaan sielunhoidon teologian määrittäminen on mahdollista vasta ikään kuin jälkeenpäin, teologista perustaa voidaan tarkastella evankeliumin ja sen toteutumisen näkökulmasta.

Sielunhoidon teologia ei ole irrallinen osa muusta luterilaisesta tunnustuksesta, vaan kytkeytyy tiiviisti siihen ja sen keskeisiin käsitteisiin kuten käsitykseen uskonvanhurskaudesta, armosta, rakkaudesta, synnistä ja pahuudesta sekä Jumalasta ja ihmisestä. Lutherin teologia ja siihen pohjautuva luterilainen tunnustus on viitekehys, jonka puitteissa analysoin sielunhoitoa. Yksittäisten sielunhoitoa koskevien käsitteiden ja väitteiden lisäksi tutkimuksessa hyödynnettävän systemaattisen analyysin avulla analysoidaan koko argumentaatiota sekä sen edellytyksiä ja taustaoletuksia.

Puhuttaessa sielunhoidosta kirkon toimintana viitataan kirkkoon sen laajassa ja siten myös sen varsinaisessa merkityksessä. Eri yhteyksissä, ei niinkään tutkimuksessa vaan arkisessa puheessa, kirkolla ja sen toiminnalla tarkoitetaan kirkon työntekijöitä ja näiden tekemää työtä. Luterilainen kirkko jakaa kuitenkin kristilliseen traditioon perustuvan käsityksen, että kirkko on kristittyjen yhteisö.<sup>51</sup> Se merkitsee, että kirkon muodostavat kaikki sen jäsenet yhdessä. Kirkon määritelmää moninaistaa kirkon hengellinen ulottuvuus, jonka perusteella kaikki kristityt yhdessä muodostavat kirkon, joka on tai ainakin pitäisi olla universaali yksi ja sama. Tämän mukaisesti kristikunnasta voidaan puhua yhtenä Kristuksen kirkkona.

Reformaation myötä syntyneissä protestanttisissa kirkoissa<sup>52</sup> on kehittynyt seurakunnallinen järjestelmä. Myös Suomen evankelis-luterilainen kirkko toimii seurakuntien varassa. Jokainen kirkon jäsen on seurakunnan jäsen ja seurakunnat ovat kirkon varsinaisia toiminnallisia yksiköitä. Seurakuntien olemus on myös hengellinen; ne ovat hengellisiä yhteisöjä. Seurakuntien merkitys korostuu paitsi ylipäättään kirkkolaissa ja -järjestyksessä myös sielunhoitoa koskevissa pykälissä. Sielunhoito määritellään tehtäväksi, josta koko seurakunta eli kaikki sen jäsenet huolehtivat. Siksi tässä tutkimuksessa viitataan kirkon jäsenen termillä *seurakuntalainen*. Sielunhoidon kohdalla toimijana ajatellaan olevan seurakunnan eikä niinkään kirkon jäsen. Termiä *kirkon jäsen* käytetään silloin, kun halutaan viitata nimenomaan kirkon jäsenenä olevaan kristittyyn eikä sielunhoidon viitekehyksessä toimivaan

---

<sup>51</sup> Kärkkäinen 2002, 39-49.

<sup>52</sup> Protestantitiset kirkot ovat reformaation myötä syntyneet suuntaukset: reformoidut kirkot, anglikaaninen, baptistinen ja luterilainen kirkko sekä metodisti- ja adventisti-kirkko.

seurakuntalaiseen. Termiä *kristitty* käytetään erityisesti silloin, kun puheena on kirkon jäsenenä ja kristittynä olemisen teologia. On ilmeistä, että näitä termejä koskevien aiheiden rajaukset ovat useammin limittäisiä kuin selviä ja kirkkaita; aina ei ole selvää, mitä termiä olisi syytä käyttää – seurakuntalaista, kirkon jäsentä vai kristittyä.

Viimeaikaisessa tutkimuksessa kirkon sielunhoidon ja kristillistä rakkauden teologiaa on perusteltu Lutherin teologian avulla, mikä perustuu siihen, että luterilainen reformaatio on ylipäätään Lutherin alulle panemaa ja ainakin evankelis-luterilaisen liikehdinnän alussa uskontulkinta perustui nimenomaan Lutheriin.<sup>53</sup> Lutherin teologian ensisijaisen aseman klassinen perustelu luterilaisessa opetuksessa on se, että tunnustuskirjoista myöhäisimmässä ja luterilaisen tunnustuksen sisäisiä opillisia ristiriitoja ratkoneessa Yksimielisyyden ohjeessa Lutherin Galatalaiskirjeen selityksen sanotaan olevan vanhurskauttamisoppia ohjaava tulkinta.<sup>54</sup> Vanhurskauttamisoppi oli keskeinen oppi, jonka varassa reformaation piirissä kirkon ajateltiin kaatuvan tai säilyvän. Siten Galatalaiskirjeen selityksen asettaminen määrääväksi osoittaa, että juuri Lutherin teologia on luterilaista tunnustusta ohjaava.<sup>55</sup>

Edellä esitellyn tulkinnan mukaan luterilaisia tunnustuskirjoja tulisi siis lukea Lutherin teologian valossa. Se ei ole itsestään selvää, sillä heti ilmestymisensä jälkeen tähän päivään asti luterilaiselle tunnustukselle keskeisin tunnustuskirja on Augsburgin tunnustus,<sup>56</sup> joka ei ollut Lutherin vaan tämän oppilaan ja ystävän Philip Melancthonin kirjoittama. Lisäksi luterilaisen teologian yksioikoinen rakentaminen Lutherin teologian ja sen tulkinnan varaan saattaa synnyttää käsityksen, että Suomessa kirkon teologinen ohjelma olisi reformaatiosta lähtien perustunut Lutherin kirjoitusten syvälliseen

---

<sup>53</sup> Esim. Raunio 2007; Vikström 2016. Tosin Vikström ei tyydy tämän päivän luterilaisen etiikan rakentamisessa ainoastaan Lutherin ymmärtämiseen, vaan tulkitsee Lutherin teologiaa ja etiikka myös avoimesti. Lähtökohtana on kuitenkin Lutherin teologia.

<sup>54</sup> FC-SD 3, 67.

<sup>55</sup> Esim. Mannerman 1981, 14.

<sup>56</sup> Vuonna 1580 kirjoitetussa Yksimielisyyden kirjan eli luterilaisten tunnustuskirjojen kokoelman esipuheen alussa viitataan Augsburgin tunnustukseen keskeisimpänä tunnustuskirjana: ”Me allekirjoittaneet Augsburgin tunnustuksessa pysyvät Pyhän saksalaisen valtakunnan vaaliruhtinaat, ruhtinaat ja säädyt —” (LC).

analyysiin. Tosiasiassa Lutherin tekstejä alettiin Suomessa tutkia laajemmin vasta 1800-luvun lopulta lähtien.<sup>57</sup>

Tässä tutkimuksessa seurataan kuitenkin tulkintaa Lutherin teologian ohjaavasta asemasta luterilaisessa tunnustuksessa sillä perusteella, että luterilaista teologiaa leimaavana ja luovuttamattomana erityispiirteenä on Lutherin vanhurskauttamisoppi, joka oli koko reformaation lähtökohta ja jolle myös Augsburgin tunnustus perustuu. Siksi voisi olla riittävää, että tutkimuksessa keskityttäisiin Lutherin teologiaan ja siitä tehtyihin erityisesti sielunhoitoa ja sen teologiaa koskeviin johtopäätöksiin. On kuitenkin ongelmallista pitää Lutherin teologiaa tai sitä koskevaa tulkintaa ajankohtaista teologiaa määrävänä silloin, kun kyse on etiikkaa, kuten rakkautta, koskevista johtopäätöksistä. Se johtuu siitä, että Lutherin teologia johtaa hankaliin moraalia koskeviin tulkintoihin. Voisi siis tehdä sellaisen ratkaisun, että Lutherin teologiaa pidettäisiin luterilaista tunnustusta määrittävänä siltä osin kuin kyse on puhtaasti kristinuskon opillisesta, Jumalaa käsittelevästä uskontulkinnasta. Toisaalta käsitys rakkauden luonteesta on kiinteä osa Lutherin teologiaa ja kumpuaa Jumalaa koskevasta uskontulkinnasta.

Keskeinen kysymys Lutherin ja luterilaisen teologian suhteen määrittämisessä on, tuleeko ylipäätään luterilaisen opetuksen lisäksi myös Lutherin teologiaa voida arvioida Raamatun ja kirkon tradition valossa. Raamatun auktoriteettiasema on sinänsä helppo perustella evankelis-luterilaisen reformaation periaatteella, jonka mukaan Raamattu on tradition yläpuolella ja kaiken tulkinnan lähde.<sup>58</sup> Luther ei kuitenkaan tarkoittanut tällä kaiken tradition uudelleen tulkintaa, vaan sitä, että ajankohtaista uskontulkintaa tulisi arvioida Raamatun valossa. Reformaatioissa pidettiin kiinni jakamattoman kirkon ajan turmeltumattomasta opista, joka on kolmessa kolmesta apostolisessa uskontunnustuksessa ilmaistu.<sup>59</sup> Tämä sanotaan myös

---

<sup>57</sup> Patrik Hagman (2019) on osoittanut, että edelleen sekä kirkossa että teologisessa tutkimuksessa vallalla oleva tapa perustaa luterilainen teologia Lutherin teologian luennan varaan juontaa 1800-luvun lopulta, jolloin pietistiset liikkeet alkoivat perustella teologiaansa vedoten Lutherin auktoriteettiin. Vielä 1800-luvun alkupuolella käytössä olleissa teologian oppikirjoissa ei siteerattu Lutheria.

<sup>58</sup> FC-SD 7.

<sup>59</sup> Yksimielisyyden kirjan esipuheessa kirjoitetaan: ”Tässä Yksimielisyyden ohjeessa me emme luo mitään uutta, vaan pidämme kiinni siitä jumalallisesta totuudesta, jonka hurskaat edeltäjämme ovat

kirkon kirkkolaissa: ”Suomen evankelis-luterilainen kirkko tunnustaa sitä Raamattuun perustuvaa kristillistä uskoa, joka on lausuttu kolmessa vanhan kirkon uskontunnustuksessa sekä luterilaisissa tunnustuskirjoissa.”<sup>60</sup>

Raamatun ja kirkon tradition suhteen syvempi tarkastelu ei kuulu tämän tutkimuksen tehtävään, mutta kysymys Raamatun, kirkon tradition, luterilaisen reformaation omien tunnustuskirjojen ja Lutherin teologian suhteesta on silti olennainen. Voidaan vetää kaksi toisilleen vastakkaista Lutherin teologian auktoriteettiasemaa koskevaa johtopäätöstä sen jo mainitun lisäksi, että Lutherin teologian ajatellaan olevan auktoriteettiasemassa tunnustuskirjojen tulkinnassa.

Ensinnä voidaan argumentoida, että Raamattu ja kolmen apostolisen uskontunnustuksen mukainen kristillinen traditio ovat tunnustuskirjojen ja siten Lutherin teologian yläpuolella ja että luterilaista tunnustusta tulee tulkita niiden avulla. Tämä noudattaisi reformaation ja Lutherin teologian sisäistä logiikkaa, jonka mukaan ajankohtaista uskonkäsitystä on aina tarkasteltava kristillisen tradition ja erityisesti Raamatun valossa. Toinen ratkaisu olisi sanoa, että tunnustuskirjat ja Lutherin teologia ovat luterilaisessa tunnustuksessa Raamatun ja kristillisen tradition tulkinnan avaimia. Tällöin noudatettaisiin siinä mielessä puhdasoppisimmin alkuperäistä reformaation perintöä, jossa ajatuksena oli, että evankelis-luterilainen liike jatkaa todellista Kristuksen kirkon olemassaoloa tulkitsemalla oikein Raamattuun perustuvaa ja kolmen apostolisen uskontunnustuksen mukaista traditiota.

Kolmas ja mielekkäin tapa olisi tarkastella avoimesti ja analyttisesti luterilaista tunnustusta sekä Lutherin teologian ja luterilaisen tunnustuksen että Raamatun ja kirkon tradition valossa. Tässä tutkimuksessa seurataan väljästi tätä kolmatta tapaa, josta seuraavat johtopäätökset Lutherin ja ajankohtaisen luterilaisen teologian suhteesta eivät ole yksinkertaisia ja suoraviivaisia. Tässä tutkimuksessa ratkaisuna on ensinnä määrittää Lutherin teologian ne opilliset ideat, joita pidetään luterilaista teologiaa määräävinä ja jotka koskevat sielunhoitoa suoraan tai välillisesti. Kaikkea Lutherin teologiaa

---

tunteneet ja tunnustaneet. Sen perustus on profeettojen ja apostolien kirjoituksissa sekä myös kolmessa vanhassa uskontunnustuksessa”.

<sup>60</sup> 1 luku 1 §.

ei ole tässä tarpeen käsitellä. Kuitenkaan etiikan osalta Lutherin teologiaa ei pidetä ainakaan luovuttamattomasti määräävänä. Nämä periaatteet ovat keskenään jännitteiset ja edellytetään tapauskohtaista perustelua silloin, kun poiketaan Lutherin teologiasta ja siitä tehdyistä tulkinnoista.

## **2.2 REFORMAATIO SIELUNHOIDOLLISENA LIIKKEENÄ**

Opillisesti Lutherin alkuunpaneman reformaation lähtökohtana oli pyrkimys palauttaa kirkon uskontulkinta Raamatun ja kirkon tradition opetuksen mukaiseksi. Varsinaisesti Lutherin motiivina ei ollut uskontulkintaa koskeva keskustelu sinänsä, vaan huoli kirkon opetuksen pastoraalisista seurauksista.<sup>61</sup> Reformaation pontimena ei siis ollut erimielisyys keskiaikaisen läntisen kirkon anekäytännöistä, vanhurskauttamisopista tai mistään muustakaan teologisesta seikasta sinänsä, vaan Lutherin huoli siitä, mitä vääristynyt oppi tuottaa ihmiselle. Reformaattori oli huolissaan paitsi muiden myös oman sielunsa tilasta. Tunnollinen elämä augustinolaismunkkina, luostarisäännön tarkka noudattaminen ja hurskas elämä ylipäätään ei ollut taannut hänelle puhdasta omatuntoa sekä henkistä ja hengellistä rauhaa. Päinvastoin Luther oli äärimmäisen ahdistunut siitä, että hän ei kokenut kykenevänsä täyttämään Jumalan tahtoa täysin ja siten ansaitsi Jumalan vihan ja rangaistuksen. Tätä kokemusta Luther nimitti saksan kielen sanalla *Anfechtung* ja latinaksi *tentatio*.<sup>62</sup>

Kilvoittelun kautta tavoiteltu hurskas elämä oli keskiaikaisen läntisen kirkon teologiaan perustunut kristityn ihanne.<sup>63</sup> Luther koki henkilökohtaisesti voimakkaasti sen reformaation teologiaa määrittäneen ajatuksen, että ihminen ei voi ansaita pelastusta omien töidensä kautta. Syntinen ihminen on ansainnut Jumalan vihan ja rangaistuksen, jota ei voi hyvittää hyveellisellä elämällä, vaan ihminen on väistämättä perisynnin kautta syntinen ja syntivelassa Jumalalle.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Reformaatiota oli 1500-luvulla useita, joista Lutherin aloittama reformaatio oli ensimmäinen. Jatkossa viitataan tähän evankelis-luterilaiseen reformaatioon käyttämällä termiä ”reformaatio”. Eri reformaatioista sekä niiden historiallisista syistä ja seurauksista esim. McGrath 1999.

<sup>62</sup> Rittgers 2012, 462.

<sup>63</sup> Kolb 2009, 37.

<sup>64</sup> Rittgers 2012, 462–463.

Lutherin Paavalin kirjeisiin ja teologiaan perustunut oivallus oli, että Jumala armahtaa ihmisen täysin riippumatta tämän töistä ja tekemisistä. Uskonvanhurskauttaminen, joka on Jumalan Kristuksen sovitustyöhön perustuva vapauttava ja armollinen tuomio ihmiselle, on siis yksin Jumalan työtä, jonka kautta ihminen sai osakseen pelastuksen.<sup>65</sup> Uskonvanhurskauttamisoppi oli aivan keskeinen teologinen kysymys reformaatioissa.<sup>66</sup>

Luther nimesi vastustamansa teologian kunnian teologiaksi. Kunnian teologiaksi nimeämässään tulkinnassa ihmisen hurskailla teoilla ajateltiin olevan ainakin jonkinlainen olennainen rooli ihmisen uskonvanhurskautumisessa.<sup>67</sup> Teologisesti tällaisen ajattelun taustalla oli koko läntisessä kirkossa vallalla ollut skolastinen teologia, jonka lähtökohtana oli Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) teologia, jossa sovellettiin Aristoteleen filosofiaa kristillisten uskonkappaleiden analyysiin. Luther kutsui skolastisia teologeja myös sofisteiksi.<sup>68</sup> On tärkeää huomata, että skolastisen teologian hahmottaminen Lutherin kirjoitusten avulla on ongelmallista, koska Luther ei aina pyrkinyt antamaan vastustajastaan kokonaisvaltaista tai puolueetonta kuvausta. Todellisuudessa lähes kolmisatavuotisen skolastisen teologian perinne oli moniulotteinen ja sen piirissä esitettiin monenlaisia näkemyksiä myös uskonvanhurskautuksesta ja ihmisen hyvien tekojen teologisesta merkityksestä.<sup>69</sup> Toisaalta, vaikka Luther mitä ilmeisimmin oli tietoinen skolastisen teologian rikkaudesta, niin sen osalta hän keskusteli aikansa teologisen tulkinnan ja erityisesti skolastisten filosofin Gabriel Bielin (n. 1420–1495) teologian kanssa eikä pyrkinytkään tekemään historialliskriittistä tulkintaa.<sup>70</sup> Skolastisen teologian rikkaudesta huolimatta sille oli kuitenkin

---

<sup>65</sup> Wriedt 2003, 90–91.

<sup>66</sup> Vainio 2004, 13–14,

<sup>67</sup> Kolb 2009, 37.

<sup>68</sup> Vainio 2004, 43.

<sup>69</sup> Työrinoja 2001, 38. Samalla kun Luther asettui vastustamaan aikansa lännen kirkon teologiaa, niin hän oli tietystä mielessä itsekin leimallisesti myöhäiskeskiajan teologi, joka käytti keskiajan filosofialle tyypillisiä käsitteitä (Dieter 2014, 31–47).

<sup>70</sup> Lutherin keskustelun ja teologian muodostamisen tavoista ks. Wriedt 2003, 87. Skolastisista teologeista Luther suuntasi kritiikkinsä ennen kaikkea Gabriel Bieliin mutta myös esimerkiksi Johannes

yhteistä pyrkimys sitoa vanhurskautuminen jonkinlaiseen filosofiseen teoriaan ihmisen toiminnasta,<sup>71</sup> mitä vastaan Luther suuntasi teologisen ja filosofisen kritiikkinsä.

Reformaation alkupisteenä on pidetty Lutherin vuonna 1517 julkaisemaa 95 teesiä.<sup>72</sup> Luther hyökkäsi teeseissään Rooman kirkon anekäytäntöä vastaan. Kirkko oli taloudellisten syiden takia pannut liikkeelle aneiden myyjiä, jotka rahaa vastaan antoivat paavin ja kirkon nimissä anteeksi syntejä. Rahalla anteeksiantamuksen ostaminen vastasi kirkon rippikäytännössä katumusharjoituksen tehtävää.<sup>73</sup> Katumusharjoitus oli papin määräämä tietty tehtävä, joita määrättiin tietyistä synneistä annettujen ohjeiden mukaisella tavalla.<sup>74</sup>

Lutherin alkuperäisenä tarkoituksena ei ollut kirkollisen skisman aiheuttaminen ja lähtölaukauksen antaminen uuden kirkon perustamiselle. Teesit noudattivat ajalle tyypillistä teologista keskustelua ja ne oli tarkoitettu papiston ja teologisten oppineiden sisäiseen käyttöön kirkon vääristyneen uskontulkinnan korjaamiseksi.<sup>75</sup> Siksi ne oli alun perin kirjoitettu latinaksi. Teesit saivat kuitenkin nopeasti suuren huomion, kun ne käännettiin saksaksi ja niitä levitettiin uuden kirjapainotekniikan avulla.<sup>76</sup> Opilliseksi keskusteluksi tarkoitettu debatti ajautui paavin edustaman lännen kirkon kanssa nopeasti totaaliseen välirokoon, joka laajeni poliittista, ekonomista, sosiaalista ja uskonnollista ulottuvuutta koskeneeseen kehitykseen, joka vaikutti koko länsimaisen kulttuurin mullistaneeseen murrokseen. Reformaatio oli keskeinen

---

Duns Scotukseen ja William Ockhamiin (WA 1, 224-228, *Disputatio skolastica teologiaa vastaan*, ei suomennettu). Lutherin ja Bielin välisestä keskustelusta esim. Baylor 1977, 91.

<sup>71</sup> Vainio 2004, 43. Skolastisen teologian tarkempi avaaminen ei ole tässä tarpeen, mutta sen rikkauten tiedostamisen lisäksi on syytä tunnistaa se, että vaikka Lutherin vanhurskauttamisoppi osin oli skolastisesta tulkinnasta riippumaton, niin toisaalta sillä oli keskiaikaiseen teologiaan ja filosofiaan kytkeytyvät juuret. Lutherin yhteydestä renessanssin humanismiin ks. esim. Kopperi 2001 tai Rosin 2014.

<sup>72</sup> WA 1, 233-238.

<sup>73</sup> Hamm 2017, 86-87.

<sup>74</sup> O'Loughlin 2000, 94, 101-102, 106.

<sup>75</sup> Kertoma teesien naulaamisesta Wittenbergin kirkon oveen perustuu Lutherin oppilaan ja tämän ohella reformaattoreista tärkeimmän Philip Melancthonin (1497-1560) myöhempään todistukseen. Joka tapauksessa akateemisten teesien naulaaminen nähtäville oli normaali tapa tiedottaa ajankohtaisista keskusteluista (Methuen 2014, 11).

<sup>76</sup> Methuen 2014, 11.



liikkeelle paneva vaikutin ja tekijä niin sanotulle uudelle ajalle, jonka aikana ihmiskunnan kehitys eteni vauhdilla tieteellisen ja teollisen vallankumouksen sekä niiden väliin sijoittuneen valistuksen aikakauden myötä. Käsillä olevan aiheen kannalta on olennaista, että reformaatio vaikutti olennaisesti yksilön vapauteen ja autonomiaan perustuvan länsimaisen yhteiskunnallisen ja filosofisen eetoksen syntymiseen.<sup>77</sup>

## 2.3 LUTHERIN JA LÄNNEN KIRKON SIELUNHOITO

Luther teki akateemista teologiaa, mutta hänen fokuksensa ei ikinä ollut teologiset ideat sinänsä, vaan oikean evankeliumin hahmottaminen, julistaminen ja kommunikoiminen.<sup>78</sup> Merkittävä osa tätä pastoraalista tehtävää oli käsitys, että evankeliumi on sinällään *sielun hoitoa*; evankeliumi on todellinen sielunsairauden eli synnin lääke, ja kirkon perimmäinen tehtävä on

---

<sup>77</sup> Taylor 2007, 152.

<sup>78</sup> Lutherin ja hänen teologiansa tarkastelu siitä näkökulmasta, että hän oli pappi, on usein jäänyt Luther-tutkimuksessa sivuhuomion asemaan. Vuonna 2009 julkaistussa artikkelikokoelmassa *The Pastoral Luther* (Wengert) Lutherin teologiaa tarkastellaan pastoraalteologian näkökulmasta ja on tärkeä kontribuutio aiheeseen. Kirjassa ei kuitenkaan ole artikkeleita Lutherin sielunhoidosta tai sielunhoidon teologiasta. Lutherin sielunhoidon tulkinta on viime vuosiin asti perustunut lähes yksinomaan Gerhard Ebelingin laajoihin selvityksiin (1997), joissa on hahmotettu Lutherin harjoittaman sielunhoidon käsitehistoriallinen konteksti (1994, 7–44). Ebelingin jälkeen Ronald K. Rittgers (2012) on syventynyt lännen kirkon sielunhoidon perinteeseen ja käsitehistoriaan, ja selvittänyt tarkasti lännen kirkon ja reformaation sielunhoidon perinnettä ja teologiaa. Tulokset ovat hyvin samansuuntaiset kuin Ebelingillä. Ebelingin jälkeen seuraava Lutherin sielunhoitoa tarkasteleva tutkimus oli David Ngienin *Luther as a Spiritual Adviser* (2007), joka on siinä mielessä mielenkiintoinen, että Ngien ei ilmeisesti kielen takia käyttänyt Ebelingin tutkimusta, jota ei ole käännetty englanniksi. Ngien on kuitenkin päätenyt pitkälti samantyyppisiin johtopäätöksiin kuin Ebeling koskien Lutherin harjoittamaa sielunhoidon teologiaa, vaikka Ngien ei sijoitakaan Lutheria käsitehistoriallisesti lännen kirkon sielunhoidon perinteeseen. Vuonna 2015 julkaistu Rolf Sonsin *Luther als Seelsorger* seurailee pitkälti Ebelingin johtopäätöksiä mutta painottaa Lutherin teologian vapauttavaa tehtävää (s. 246–251), jota Sonsin ohjaajana toiminut Luther-tutkija Oswald Bayer (2007, 147) on pitänyt Lutherin teologian keskeisenä piirteenä. Lutherin harjoittama sielunhoito ei ole kuitenkaan ollut ennen 1990-lukuakaan aivan syrjään jätetty aihe. Lutherin pastoraalisia kirjeitä on koottu ja käännetty Lutherin kuolemasta lähtien. Englanniksi kirjeitä on koottu Theodore G. Tappertin vuonna 1955 editoimaan ja kääntämään kirjaan *Luther: Letters of Spiritual Counsel*. Johdannossaan Tappert myös tekee ansiokkaita huomioita Lutherin sielunhoidosta ja sen teologiasta. Uusin saksankielinen Lutherin pastoraalikirjeiden kokoelma on Mennecke-Haustein (1989).

pitää huolta kristittyjen sieluista.<sup>79</sup> Papin varsinainen tehtävä on saarnaaminen ja Jumalan sanan julistaminen, ja Luther ymmärsi evankeliumin julistamisen jo sinällään sielunhoitona.<sup>80</sup> Tämä on ymmärrettävää myös Lutherin omien kokemusten valossa: sielun todellista hoitoa on saada kuulla Jumalan armollisesta tuomiosta, joka vapauttaa helvetillisestä *Anfechtungista* kärsivän ihmisen Jumalan lapsena elämisen iloon. On huomattava, että Luther ei käyttänyt kovin ahkerasti sielunhoito-termiä eikä varsinaisesti eritellyt sielunhoidon teologiaa. Yhtäältä Lutherin teologia kokonaisuudessaan on sielunhoidon tai sielun hoitamisen teologiaa. Toisaalta voidaan paikantaa Lutherin toimintaa, joka on erityisellä tavalla sielunhoitoa.<sup>81</sup>

Monet Lutherin kirjoitukset ovat luonteeltaan sielunhoidollisia siinä mielessä, että niissä käsitellään teologisia aiheita siitä näkökulmasta, minkälainen merkitys ja vaikutus niillä on ihmiselle. Pappina Luther tietysti toimi sielunhoitajana seurakuntalaisilleen. Sielunhoitokeskusteluista ei luonnollisesti ole jäänyt jälkipolville aineistoa, mutta moni Lutherin kirjoittamista kirjeistä on säilynyt. Monissa kirjeissään hän puhui pappina ja

---

<sup>79</sup> ”Tämä on evankeliumin summa: Kristuksen valtakunta on laupeuden ja armon valtakunta. Se ei ole mitään muuta kuin alituista kantamista. Kristus kantaa meidän kurjuuttamme ja sairauksiamme. Syntimme hän ottaa päälleen ja hän on kärsivällinen kulkiessamme harhaan. Hän kantaa meitä harteillaan yhä vielä ja alituisesti eikä hän väsy kantamiseen... Saarnaajien tässä valtakunnassa tulee lohduttaa omiatuntoja, seurustella ystävällisesti ihmisten kanssa, ruokkia heitä evankeliumin ravinnolla, kantaa heikkoja, parantaa sairaita ja hoitaa jokaista tämän tarpeen mukaan. -- Niin pitää myös piispan ja papin menetellä. Hänen ei ole kuviteltava muuta kuin että hänen hiippakuntansa ja seurakuntansa on parantola ja parantumattomien ihmisten sairaala, jossa hänellä on hyvin monia ja monenlaisia sairaita.” (WA 10 I 2, 366, 18–34. *Kesäpostilla*. Suom. Mannerman 1995, 97–98.) On kuitenkin otettava huomioon, että Luther puhuu vain tässä Stephan Rothin toimittamassa *Kesäpostillassa* (1526) kirkosta sielujen sairaalana, jossa piispat ja papit ovat hoitajina. *Kesäpostilla* oli Rothin ensimmäinen ja myös ainoa toimittama Lutherin saarna, jonka Luther hyväksyi. Rothin työ ei ollut korkeatasoista ja pyrki lähinnä nopeaan julkaisutahtiin. Myöhemmin Luther ei hyväksynyt Rothin toimittamia töitä lainkaan omikseen. Lutherin ystävä ja läheinen työtoveri Caspar Cruciger työsti *Kesäpostillan* uudelleen Lutherin muistiinpanojen pohjalta (WA 21, 195–551), jonka Luther hyväksyi ja johon hän kirjoitti esipuheen. Tässä editiossa ei ole mainintaa kirkosta sairaalana tai muutenkaan yllä siteerattua vastaavaa kohtaa. Kuitenkin Luther käytti ainakin Johannes Chrysostomoksen käyttämää sairaala-analogiaa (esim. WA 23: 691, 13, *saarna Matteuksen evankeliumista vuodelta 1527*, jossa Luther puhuu kirkosta sairaalana, jonka lääkärinä on Kristus; WA 6: 253, 32–37, *Puhe hyvistä teoista*, 1520, jossa kodista puhutaan lasten sielujen sairaalana, jossa vanhemmat ovat työntekijöinä).

<sup>80</sup> Ebeling 1994, 39.

<sup>81</sup> Tämä erittely vastaa yleisen ja erityisen sielunhoidon jaottelua.

sielunhoitajana hädässä oleville ystävilleen ja tuttavilleen. Kirjeissä on kaksi puolta. Ne ovat vastauksia tiettyyn hädässä olevan ja kärsivän ihmisen tilanteeseen. Kirjeet eivät siis ole luonteeltaan teologisia esitelmiä tai tutkielmia. Mutta toisaalta Luther tulkitsi ihmisen tilannetta aina uskonnollisessa viitekehyksessä. Siksi kirjeet ovat lähes aina myös uskonnollista puhetta, neuvontaa tai pohdintaa.

Luther kirjoitti monenlaisessa hädässä ja ahdingossa olleille. Hän lohdutti sairaita, kuolevia ja surevia, innosti epätoivoisia ja ahdistuneita, opasti epäileviä, rohkaisi vaikeassa tilanteessa olevia, antoi ohjeita epidemioiden ja nälänhädän aikana sekä neuvoi avioliittoon ja seksiin liittyvissä kysymyksissä. Lisäksi Luther ohjasi vaikeuksissa olevia reformaatioon kuuluneita pappeja sekä käytti suhteitaan vallanpitäjiin hyväkseen edistääkseen huonossa asemassa olevien tilannetta ja kohtelua.<sup>82</sup> Kirjeet todistavat Lutherin todellisesta pyrkimyksestä auttaa. Hän ei suhtautunut hädässä olevaan välinpitämättömästi eikä tyytynyt antamaan ainoastaan yleispäteviä teologisia vastauksia. Lutherin neuvot, sanat ja ohjeet olivat tilannekohtaisia.<sup>83</sup>

Lutherin kirjeissään harjoittama sielunhoito oli tilannekohtaista ja vilpittöntä. Luther otti kirjeidensä vastaanottajien tuskat ja ylipäättään elämän vakavasti. Vahva kuoleman jälkeiseen pelastukseen keskittynyt kristillinen usko ei merkinnyt hänelle elämän ymmärtämistä ohimenevyyydessään merkityksettömänä vaiheena ihmiselle. Toisaalta auttaminen ei ollut vain pyyteetöntä autettavan itse määrittämän hyvän edistämistä, vaan Lutherilla oli vahvoja uskosta kumpuavia normatiivisia käsityksiä. Esimerkiksi läheisensä menettänyt ei saanut surra liian kauaa, jotta ei latistuneella mielentilallaan halventaisi Kristuksen sovitusystä, joka oli suurenmoinen ilon aihe kaikille ihmisille.<sup>84</sup> Hänen kuusivuotiaan, pois kotoa opiskelemaan lähetetyn poikansa ei myöskään tullut liiaksi surra pienen siskonsa kuolemaa, jotta ei tuottaisi äidilleen turhaan lisää tuskaa.<sup>85</sup>

Lutherin kirjeiden sielunhoidollinen apu oli uskonnollisen maailmankatsomuksen lävistämää. Kirjeiden ilmentämä usko Jumalan

---

<sup>82</sup> Olen seurannut sielunhoidollisten kirjeiden tyypittelyssä Tappertin (1955) tekemää jaottelua.

<sup>83</sup> Ebeling 1997, 464–467; Tappert 1960, 17–18.

<sup>84</sup> WA Br 6: 212–213, erit. 12–16. Kirje Matthias ja Magdalena Knutzenille.

<sup>85</sup> WA Br 10: 229, erit. 3–4. Kirje John Lutherille.

kaikkivaltiuteen ja todellisuuteen oli ehdotonta.<sup>86</sup> Toisaalta Luther ei tulkinnut kaikkea ihmisen kokemaa pahaa tiukasti henkivoimien aiheuttamiksi. Esimerkiksi fyysiset sairaudet olivat hänen mukaansa luonteeltaan nimenomaan fyysisiä eikä katsonut niiden johtuneen vaikkapa heikosta mielenlaadusta tai paholaisen toiminnasta. Siksi lääkäri ja apteekkari oli fyysisesti sairaan ensisijainen apu.<sup>87</sup> Kuitenkin fyysisenkin sairauden ihmisen mielelle aiheuttamaa taakkaa ja ahdistusta tulkitaan kirjeissä uskon valossa. Kristityn tuli kestää osakseen koitunut kärsimys, koska perimmältään kyse oli langenneen maailman syntisyydestä juontuvasta pahasta, jonka osakseen saaminen oli paitsi ylipäätään ihmisen osa myös uskonnollisesti tulkittuna osallistumista Kristuksen kärsimykseen ja osoitus siitä, että ihmisen tuli alistua Jumalan tahtoon.<sup>88</sup>

Lutherin sielun määritelmän avulla voidaan ymmärtää, miten koko ihmiseen fyysisine ja hengellisine puolineen kohdistunut auttaminen ohjasi ihmistä aina myös uskonnollisesti ja miten uskonnollinen apu auttoi ihmistä kokonaisvaltaisesti. Muuten Lutherin sielunhoidon teologian lähestyminen sielun käsitteen näkökulmasta ei ole mielekkäin tapa lähestyä aihetta. Sielu on läpi historian ollut paitsi teologinen myös filosofinen käsite, jolle myös Lutherilla oli oma määritelmänsä. Lutherille sielunhoidossa ei ollut kyse filosofisesti tarkasti määritellyn sielun hoitamisesta, vaan suhteessa Jumalaan elävän koko ihmisen auttamisesta, lohduttamisesta ja ohjaamisesta.<sup>89</sup>

Lutherin ihmisen sisäistä rakennetta koskeneen käsityksen mukaan sielu on yksi kolmesta ihmisen osasta. Ylimmäinen on henki, joka on varsinainen Jumalaan yhteydessä oleva, ihmisen hengellinen osa, joka ohjaa ja määrittää myös sielua ja ruumista. Alin ihmisen osa on fyysinen ruumis. Ruumis ei vastoin myöhemmässä luterilaisuudessa painottunutta käsitystä ollut sinänsä paha, syntinen tai saastainen. Luther kuvasi syntisyyttä henki-liha-käsiteparilla, jonka käyttöyhteydessä käsitettä henki ei saa sekoittaa samaan sanaan, jota käytetään ihmisen rakennetta koskien kuvaamaan ihmisen ylintä osaa. Henki-

---

<sup>86</sup> Ebeling 1997, 450-454.

<sup>87</sup> Tappert 1960, 16-17.

<sup>88</sup> Esim. WA Br 5: 273-274, erit. 11-15. *Kirje Konrad Cordatukselle*. Ks. myös Tappert 1960, 17-18.

<sup>89</sup> Sons 2016, 246-251. Toisaalta sielun käsitettä tarkastelemalla voidaan ymmärtää, miten Luther ymmärsi sielun osana ihmisen kokonaisuutta, ks. Koivisto 2006.

liha-käsiteparissa henki on olemukseltaan hyvää, liha syntistä. Ihmisen pahuuden kuvaaminen lihallisuuden käsitteen avulla korostaa ihmisen itsekästä suuntautumista maallisiin asioihin. Synnittömyys on puhdasta vanhurskautettuna Jumalan rakkaudessa epäitsekkäästi toimimista. Tällöin myös ruumis palvelee Jumalaa ja on osa hyvää luomisjärjestystä. Henki ja henkisyys saattaa koskea myös ruumista, samoin kuin ihmisen kahta muuta osaa, henkeä ja sielua. Samoin lihallisuus saattaa koskea koko ihmistä kaikkine osineen. Lutherille ihminen oli siis kokonaisuus, jossa toisaalta hengellinen ja ruumiillinen ovat erotettavissa, mutta kuitenkin niin tiiviissä vuorovaikutuksessa, että ihmisen auttaminen on kokonaisvaltaista. Varsinaisesti sielunhoidollinen auttaminen kuitenkin kohdistuu henki-sielu-ruumis-jaottelussa henkeen, jonka henkinen laatu määrittää myös koko muuta ihmistä.<sup>90</sup>

Sielunhoitoa koskevassa teologiassa kaikella ihmisen kokemalla hädällä ja siitä selviytymisellä oli Lutherilla uskonnollinen viitekehys, vaikka tätä ei tulekaan ymmärtää siten, että ihmisen sairaus ja koettu kärsimys olisi juuri henkilökohtaisesti ansaittua. Sen sijaan ihmisen kokema paha piti käsittää Jumalan kaikkivaltiuuden ja ihmisen oman mitättömyyden kontekstissa; kaikki saatu, koko ihmisen elämä on Jumalan varassa ja lahjaa Jumalalta eikä syntisen ihmisen pitänyt odottaa saavansa mitään omaa ansiotaan. Ihmisen elämässään saama hyvä perustui Kristuksen synninvallan voittaneeseen sovitustyöhön. Lutherin sielunhoidollisten kirjeiden heijastama teologia ei eroakaan hänen siitä teologiasta, joka on kirjoitettu luennoksi teologian opiskelijoille tai opinkohdiksi reformaatiota koskevaan keskusteluun. Sielunhoito oli elettyä ristin teologiaa – Lutherin teologian ytimessä on viesti vapaudesta synnin taakan alta eli Lutherin teologia ylipäätään on sielunhoidon teologiaa.<sup>91</sup>

Kirjeen vastaanottajan ohjaaminen tämän omaantuntoon vetoamalla oli olennainen osa Lutherin sielunhoitoa. Omantunnon käsitteen kautta tulee ymmärretyksi se, miten uskonnollinen vakaumus kietoutui auttamisen kohteena olleen palvelemiseen. Perustava ihmistä koskeva käsitys oli, että ihmisellä on omantuntonsa ja järkensä kautta ymmärrys Jumalasta ja omasta

---

<sup>90</sup> Koivisto 2006, 374.

<sup>91</sup> Bayer 2007, 147–148.

syntisyydestään eli kristillisen uskon perustavista ehdoista, vaikka tietoisuus itsessään ei auta ihmistä vapautumaan omasta syntisyydestään.<sup>92</sup> Myös uskonvanhurskautuminen Jumalan armosta vaikuttaa ihmisessä juuri omantunnon kautta. Siksi omaantuntoon vetoaminen ei ollut ainoastaan tiedollista ohjaamista, vaan myös uskonnollista konsultaatiota, jonka tavoitteena oli johdattaa tuntemaan paremmin Jumalan todellisuus, ihmisen oma syntisyys ja evankeliumin vapauttava armo.<sup>93</sup>

Kirjeissä harjoitetun sielunhoidollisen ja uskonnollisen auttamisen fokus oli ohjata ihmistä elämään kristittynä vahvemmassa yhteydessä Jumalaan, mikä toteutui ennen kaikkea rukouksessa ja rukouksen kautta. Lähtökohtana oli Jumalan todellisuuden lisäksi ihmisen syntisyys, jonka tietäminen ja kokeminen pakottivat nöyrytymään Jumalan tahtoon. Toisinaan Luther selittää kirjeensä vastaanottajan fyysisen sairauden johtuneen Jumalan tahdosta. Jumalan tahto ei tällöin selittynyt haluna rankaista ihmistä, vaan ihmisen ohjaamisena syvempään syntisyyden tunteen ja sitä kautta Jumalan tuntemukseen. Jumalan tahtoon nöyrytyminen ja Kristuksen seuraaminen toteutui kristityn elämässä käytännössä rukouksessa ja rukouksen kautta. Luther ymmärsi rukouksen ihmisen perustavana tapana olla ja elää suhteessa Jumalaan.<sup>94</sup> Vaatimus rukoilla on toisaalta Jumalan käsky ihmiselle, mutta ennen kaikkea siinä on kyse Jumalan työstä ihmisessä. Kun laki osoittaa diagnosoiksi synnin ja evankeliumi tarjoaa lääkkeeksi anteeksiannon, niin rukous on hoito, jonka avulla usko ja Jumalan hyvä työ ihmisessä pysyy elävänä.<sup>95</sup>

Lutherin teologian lähtökohtina on pessimistinen käsitys ihmisestä, jossa luonnostaan ei ole mitään hyvää, sekä kärsimys, joka ihmisen on nöyrästi

---

<sup>92</sup> Baylor (1977) on tutkinut omantunnon käsitettä skolastisessa ja myöhäisskolastisessa teologiassa sekä Lutherilla, ja hän esittää, että omatunto oli keskeinen käsite reformaation teologiassa.

<sup>93</sup> Ebeling 2007, 462–464.

<sup>94</sup> Ebeling 2007, 467–471.

<sup>95</sup> Laki (kymmenen käskyä), armo (uskontunnustus), rukous (Isä meidän) on Lutherin katekismusten järjestys, jolla kuvataan paitsi Jumalan toimintaa ja sen järjestystä, myös ihmistä suhteessa Jumalaan. Ensin Jumala antaa kärsimyksen langeta ihmisen osaksi (*Anfechtungen*), jotta ihminen ymmärtäisi oman syntisyytensä ja riippuvaisuuden Jumalasta, joka sitten nostaa ihmisen armostaan syntien anteeksiantamisen kautta, mikä saa ihmisessä aikaan uskon, jota hoitaakseen ihmisen on rukoiltava ja eletävä rukouksessa. (Wengert 2009, 182–191).

siedettävä. Ihmistä koskevan pessimistisyyden ja kärsimyksen merkityksen korostamisen ohella Lutherin spiritualiteetin teologiassa keskeistä on kärsimyksestä vapautuminen ja armossa elämisen ilo sekä itsekkyydestä vapautuminen sydämen puhdistumisen kautta. Siksi Lutherin teologian ytimessä on Jumalan lapsena elämisen ilo, evankeliumi ja armo. Tähän iloon ja sen jakamiseen kaikki kristityt ovat kutsuttuja, mihin perustuu tulkinta, että sielunhoito kuuluu kaikkien kristittyjen tehtäväksi. Ensin on kuitenkin hyvä tarkastella, miten Lutherin sielunhoito asemoitui lännen kirkon sielunhoidon perinteeseen.

Luther kehitti läntisen kirkon sielunhoitoa uuteen suuntaan, mutta toisaalta hän jatkoi läntisen kirkon sielunhoidon *cura animarum* perinnettä. Latinankielinen *cura animarum* tarkoitti sananmukaisesti sielujen hoitoa, mutta yhtäläisyysmerkkejä keskiaikaisen *curan* ja nykyaikaisen sielunhoidon välillä ei voi vetää. *Cura animarum* käsittehistoriaa ei ole aivan tarkasti jäljitetty, mutta joka tapauksessa lännen kirkon *curassa* on kyse laajemmasta merkityksestä kuin henkilökohtaisesta auttamisesta ja hengellisestä ohjauksesta. *Curalla* viitattiin jo ensimmäisistä vuosisadoista lähtien antiikin filosofiasta omaksuttuun ja kristilliseen käyttöön muokattuun henkilökohtaiseen hoitamiseen,<sup>96</sup> mutta jatkossa *cura animarum* merkitys painottui hallinnolliseen ja juridiseen, koko seurakuntaa koskeneeseen papin harjoittamaan pastoraaliseen työhön (*pastoralia*). *Cura animarum* tarkoitti varhaiskeskiajasta lähtien suunnilleen samaa kuin papin harjoittama yleinen seurakuntatyö.<sup>97</sup>

Sielun hoitamisen toteutuminen yleisessä seurakuntatyössä tulee ymmärrettäväksi siinä valossa, että kaikki elämässä tapahtuva ja erityisesti ihmisten osalle langennut kärsimys tulkittiin uskonnollisessa viitekehyksessä. Kristillisessä tulkinnassa todellisena apuna ja lääkkeenä kärsimykseen oli syntien sovittaminen Kristuksen sovitus työn kautta. Välineet jakaa tätä sovitusta ihmisten osaksi olivat pappien yleisessä seurakuntatyössään harjoittamat toimet kuten ehtoollinen, saarnaaminen, sekä erityisesti rippi, jolla oli keskeinen merkitys lännen kirkon uskonelämässä. Tavallisten

---

<sup>96</sup> Terapian käsittehistoriasta antiikista Augustinukseen ks. Kolbet 2013.

<sup>97</sup> *Cura animarum* käsittehistoriasta ks. Ebeling 1994, 10–14.

maallikoiden pappeihin kohdistuneet odotukset olivatkin juuri näiden sinänsä mekaanisestikin hoidettavien seurakunnallisten toimien täyttämässä eikä niinkään henkilökohtaisessa hengellisessä ohjaamisessa.<sup>98</sup> Toisaalta lännen kirkon piirissä oli myös henkilökohtaiseen lohdutukseen ja auttamiseen keskittynyt kirjallisuusperinne, jonka mukaisia henkilökohtaisen neuvonnan ja lohdutuksen malleja ainakin vähemmistönä ollut akateemisesti koulutettu papisto lienee hyödyntänyt.<sup>99</sup> Keskeinen henkilökohtaisen sielunhoidon kohde oli kuoleman opettelu ja kuolemaan valmistautuminen (*ars moriendi*).<sup>100</sup>

Lännen kirkossa painottui enemmän hallinnollinen, seurakuntapapin hoidettavana ollut seurakuntalaisten yleinen kaitsenta ja seurakunnallisen työn hoitaminen kuin esimerkiksi idän kirkolle leimallinen henkilökohtainen hengellinen ohjaus.<sup>101</sup> Luther jatkoi läntisen kirkon *cura animarum* perinnettä siinä mielessä, että hän ymmärsi sielunhoidon yleisenä seurakuntapastorille kuuluvana tehtävänä, joka toteutuu ylipäättään seurakunnallisessa työssä ja saarnaamisessa. Sielunhoito ei siis ollut ainoastaan nimenomaisesti hädässä olevan hengellistä ja terapeutista auttamista ja ohjaamista, vaan Luther ymmärsi evankeliumin viran eli syntien anteeksi antamisen jo sinänsä sielujen hoitamisenä.<sup>102</sup>

Toisaalta Lutherin sielunhoidolle ominainen ihmisen elämän vakavasti ottamisesta kummunnut tilannekohtaisuus toi keskiaikaiseen *curaan* uuden elementin. Lutherin harjoittama sielunhoito ei toteutunut ainoastaan sakramenttien, ripin ja julistuksen kautta, vaan se oli myös vahvasti henkilö- ja tilannekohtaista. Tähän vaikuttivat Lutherin uskonnollinen tausta *passio*-hurskautta painottaneessa mystiikassa ja kasvaminen luostariperinteessä, jossa lännessäkin oli vahva henkilökohtaisen hengellisen ohjauksen traditio, sekä Lutherin omat kokemukset henkilökohtaisen sielunhoidon tarpeesta ja hengellisistä keskusteluista, joita hän kävi opettajansa Johannes von Staupitzin kanssa.<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> Rittgers 2012, 17–19.

<sup>99</sup> Rittgers 2012, 34–35, 37, 82; Palmén 2021.

<sup>100</sup> Saarinen 2003, 411; Palmén 2021.

<sup>101</sup> Saarinen 2003, 404–407.

<sup>102</sup> Ebeling 1994, 39–41.

<sup>103</sup> Sons 2016, 16.



Lutherin teologiassa sielunhoito oli yhtäältä nimenomaan papin harjoittamaa sekä yleistä seurakuntatyötä että henkilökohtaista auttamista. Toisaalta Lutherin teologian yksi perustava tekijä on käsitys siitä, että kaikki kristityt ovat hengellisiä subjekteja eivätkä ainoastaan papin harjoittaman pastoraalisen toiminnan kohteita. Tämä ajatus on myöhemmin muotoiltu yleisen pappeuden käsitteen avulla. Lisäksi kristittyjen harjoittamaa sielunhoitoa on tarkasteltava niin sanottujen virkojen valossa. Sielunhoidon teologian ydin tulee kuitenkin ymmärretyksi vasta evankeliumin näkökulmasta. Teologisesti kyse on perimmältään kasteeseen perustuvassa kristittyinä olemisesta, jonka osalta on tarkasteltava myös Lutherin lähimmäisenrakkautta koskevaa teologiaa ja etiikkaa.

Kaste on läpi kristillisen tradition ymmärretty vanhurskautumisen ja kristityn elämän lähtökohtana. Kasteessa pelastus välitetään ihmisen osaksi, minkä vaikutuksesta Jumala ottaa ihmisen jälleen yhteyteensä. Kasteopin perusta on, että Jumalan Sana yhdistyy kasteeseen, jonka kautta Jumala itse toimii. Tämä on yhteistä opetusta lännen kirkon traditiossa ja Lutherin teologiassa. Lutherin kastetta koskeneen teologian merkitys oli se, että hän korosti enemmän tai vähemmän laimennutta opetusta kasteen jatkuvasta vaikutuksesta kristityn elämässä. Kasteen vaikutus on yksinomaan se, että se lahjoittaa ihmiselle pelastuksen, mistä seuraa myös muita ihmistä ja tämän toimintaa koskevia vaikutuksia.<sup>104</sup>

Kolmanneksi, kaste edellyttää uskoa, mutta Lutherin mukaan usko lahjoitetaan ihmiselle juuri kasteessa. Usko ei perustu ihmisen omiin kykyihin ja toimintaan, vaan päinvastoin usko on luonteeltaan passiivista Jumalan pelastavan lahjan vastaanottamista. Vanhurskauttamisen efektiivinen vaikutus ihmisessä perustuu pelastuksen lahjan passiiviseen vastaanottamiseen. Veden alle upottaminen ja sieltä nouseminen on myös merkki kasteen pelastavasta vaikutuksesta. Kasteessa, veden alle upottamisessa vanha syntinen ihminen surmataa ja ylös nousee uusi, sydämeltään puhdas ihminen. Tämä on yhtäältä kertakaikkinen tapahtuma mutta toisaalta kristitylle jatkuvaa kilvoittelua ja

---

<sup>104</sup> Trigg 2014, 310–311.

kasvamista. Saman pitää tapahtua läpi kristityn elämän, jokaisena päivänä tulee ”kuolla pois synnistä ja elää Kristukselle”.<sup>105</sup>

Luther opetti vahvaa, kirkkoisä Augustinuksen kastekäsitykseen perustunutta kasteteologiaa. Lutherin mukaan kaste oli sinällään riittävä pelastukseen ja kristilliseen elämään. Tällä hän asettui vastustamaan lännen kirkon käsitystä, jossa kristityt eroteltiin eri tasoille. Lutherin niin sanotun regimenttiopin mukaiset maallinen ja hengellinen elämänalue (saks. *Stand*)<sup>106</sup> perustuivat ajan yleiseen ymmärrykseen yhteiskunnan sosiaalisista ja rakenteellisista elämänalueista. Elämänalueita oli kolme: kirkko, joka oli hengellinen sekä maalliset, jotka olivat poliittinen yhteiskunta ja kotitalouksien perheet.<sup>107</sup> Keskiaikaisen lännen kirkon teologiassa ja yhteiskuntatulkinnassa hengellinen elämänalue koski vain kirkkoa, johon kuuluivat piispat, papit sekä munkit ja nunnat. Muut kristityt olivat maallisen elämänalueen piirissä. Luther irtautui tästä käsityksestä opettamalla, että kirkkoa koski vain yksi *Stand*, elämänalue, joka on luonteeltaan hengellinen ja johon kaikki kastetut ovat osallisia. Tämä korosti sellaista kaikkien kristittyjen yhteyttä, jota Paavali tarkoitti kirjoittamalla Kristuksen yhdestä ruumiista, jossa kaikki sen osat ovat yhtä arvokkaita.<sup>108</sup> Toiseksi, myös maallinen elämänalue oli Lutherin mukaan edelleen olennainen myös kristityille. Maallista valtaa tarvittiin langenneessa maailmassa, jossa synnin valta oli aina väistämättä todellinen, ja kristittyjen oli välttämättä toimittava myös maallisessa elämänpiirissä.<sup>109</sup>

Käsityksessä kaikkien kristittyjen täydestä osallisuudesta ja hengellisyydestä on tulkittu olleen reformaation voima, joka on vaikuttanut uuden ajan synnyttäneeseen koko länsimaisen yhteiskunnan ja ihmistä koskevan

---

<sup>105</sup> IK, Neljäs osa, 65.

<sup>106</sup> Lutherin käyttämä saksankielinen sana *Stand* on käännetty suomeksi sanalla ”regimentti” (lat. *regnum*, kunta, valtakunta), jolla viitataan hallintavaltaan ja siihen, että Jumala käyttää valtaansa kahdella eri todellisuuden alalla. Käytän sanan ”regimentti” sijaan kuitenkin termiä ”elämänalue”, koska regimenttiopissa ei ole kyse ainoastaan Jumalan käyttämästä vallasta, vaan myös siitä, miten ihminen toimii maailmassa ja millaisessa suhteessa Jumalaan (vrt. Wengert 2008 käyttämä *Walk of Life*). ”Elämänalue” on lähellä englanninkielen sanaa *realm* (maailma, piiri), jota pääosin käytetään englanninkielisessä tutkimuksessa. Opista puhuttaessa käytän selvyys vuoksi edelleen termiä regimenttioppi.

<sup>107</sup> Strohl 2014, 366.

<sup>108</sup> 1. Kor. 12: 12–31; Wengert 2008, 5–6.

<sup>109</sup> Kolb 2014, 178–179.

käsityksen muutokseen. Juuri se, että täyden kristillisyyden ajateltiin kuuluvan kaikille ja että kaikkien tuli saada kuulla Jumalasta omalla ymmärtämällään kielellä, vapautti paternalistiseen valtaan perustuneelta uskonnollisen vallankäytöltä. Näin Luther osaltaan vaikutti moderniin yksilön vapaata toimijuutta koskevan filosofian ja eetoksen kehitykseen. Toisaalta myös Luther istui filosofisen tradition harteilla eikä hänen yksilöä koskeneet ajatukset syntyneet tyhjästä tai aivan uusina innovaatioina.<sup>110</sup>

Lutherin yksilöä ja kristittyjen yhteyttä koskevaa teologiaa on tavallisesti perusteltu kaikkien kristittyjen yleisen pappeuden käsitteellä (*das allgemeine Priestertum aller Gläubigen*), josta on usein vähintäänkin annettu ymmärtää, että kyse olisi Lutherin itse käyttämästä termistä. Myös nykyisen kirkkolain luonnoksen ja esityksen tehnyt valiokunta perusteli sielunhoidon kuulumista kaikkien kristittyjen tehtäväksi juuri kaikkia kristittyjä koskettavan yleisen pappeuden avulla. Yleisen pappeuden käsitteen kritiikittömän soveltamisen ongelma on kuitenkin siinä, että Luther ei koskaan itse käyttänyt edellä mainittua saksankielistä termiä. Sellaiset, etenkin pietistisessä teologiassa suosittu tulkinnot, joiden mukaan Luther olisi avannut julkisen sananjulistuksen viran kaikille kristityille, tulkitsevat Lutherin teologiaa vinoutuneesti.<sup>111</sup>

Vaikka suomalaisessa tutkimuksessa on pitkään pääosin nojattu ajatukseen yleisen pappeuden käsitteen yleisyydestä Lutherilla, kuitenkin suomalaisessa luterilaista kirkkoa koskevassa teologiassa on tehty oikeat johtopäätökset yleistä ja erityistä pappeutta koskien. Kasteeseen perustuva, kaikille kuuluva pappeus ei poista tai peitä alleen erityistä pappeutta, joka perustuu apostolisen suksession piispuuteen sekä kutsuun ja siunaukseen eli papiksi vihkimiseen. Yleisen pappeuden kautta ei saada oikeutta hoitaa erityisesti vihitylle papille kuuluvia tehtäviä eli sakramenttien hoitamisen lisäksi sanan julistamisen tehtävää, jolla viitataan erityisesti saarnaamiseen.

Harvoissa kirjoituksissaan, joissa Luther puhui kaikille kuuluvasta pappeudesta, hän viittasi nimenomaan kaikkien kristittyjen täyteen

---

<sup>110</sup> Leppin 2014, 115–124, erit. 118–121. Ks. myös Westhelle (2009, 59–84, erit. 61–68), joka tarkastelee aihetta Lutherin käyttämän kielen näkökulmasta.

<sup>111</sup> Wengert 2008, 1–4, 17.

osallisuuteen Kristuksesta ja keskinäiseen yhteyteen.<sup>112</sup> Tämä tulee selväksi myös siinä, että Luther teki erottelun maallikoiden, pappien ja piispojen välillä.<sup>113</sup> Ordinoiduilla papeilla on siis erityinen sananjulistuksen ja sakramenttien hoitamisen virka, jonka perusta on määritelty Augsburgin tunnustuksen viidennessä ja vahvistettu neljännessätoista artiklassa.<sup>114</sup> Augsburgin tunnustuksen viides artikla puhuu julkisesta evankeliumin opettamisesta ja julistamisesta, mikä käy ilmi siitä, että opettamisesta puhutaan sakramenttien jakamisen yhteydessä. Kuitenkin kasteeseen perustuva täysi osallisuus Kristuksesta merkitsee osallisuutta myös Sanan virkaan ja evankeliumin jakamisen tehtävään.<sup>115</sup> Tähän keskitytään seuraavassa alaluvussa, mikä myös selittää tulkintaa, jonka mukaan sielunhoito kuuluu kaikkien kristittyjen tehtäväksi.

## **2.4 SIELUNHOITO KAIKKIEN KRISTITTYJEN TEHTÄVÄNÄ**

Kasteeseen perustuvaa yleisen pappeuden ideaa voi lähestyä kysymällä, miten kasteeseen perustuva kristittynä eläminen tapahtuu maailmassa. Ennen kysymykseen vastaamista on ensin tarkasteltava Lutherin esittämää kasteen vaikutusta ihmisessä. Lutherin trinitologinen, kolmiyhteistä Jumalaa koskeva ajatus on, että Jumala tekee jatkuvasti työtä maailmassa ja että Jumalan työ

---

<sup>112</sup> WA 6:407, 13–19; Wengert 2008, 13–16.

<sup>113</sup> WA 6:408:26–35.

<sup>114</sup> CA V (*Kirkon virka*): ”Jotta saisimme tämän uskon, on asetettu evankeliumin opettamisen ja sakramenttien jakamisen virka. Sanaa ja sakramenteja välineinä käyttäen lahjoitetaan Pyhä Henki, joka niissä, jotka kuulevat evankeliumin, vaikuttaa uskon missä ja milloin Jumala hyväksi näkee —.” CA XIV (*Kirkollinen järjestys*): ”Kirkollisesta järjestyksestä seurakuntamme opettavat, ettei kirkossa kukaan saa julkisesti opettaa eikä hoitaa sakramenteja ilman asianmukaista kutsumista.”

<sup>115</sup> Sanan virka ja osallisuus siihen ei täysin avaudu pelkästään CA:n viidennen artiklan avulla, mutta sen tarkempi tarkastelu kuitenkin viittaa yleiseen pappeuteen sisältyvään Sanan virkaan, joka selittyy Lutherin muun teologian avulla; artiklassa puhutaan evankeliumin vaikuttamisesta ”missä ja milloin Jumala hyväksi näkee”. CA:n viidennen artiklan tulkinnassa on kaksi päälinjaa. Toisen mukaan artikla puhuu vihkimykseen perustuvasta pappeudesta (Wengert 2008). Toisen tulkinnan mukaan artikla viittaa yleiseen Sanan virkaan, johon liitetään kasteessa (Bayer 2008, 257–259). Siten artikla viittaisi Sanan viran kautta yleiseen pappeuteen. Tässä on seurattu ensin mainittua tulkintaa CA:n viidennestä artiklasta, mutta muuten seurataan käsitystä Sanan virasta, joka kasteeseen perustuen kaikki kristityt on liitetty, ks. seuraava alaluku.

tapahuu vanhurskauttamisen kautta ihmisissä.<sup>116</sup> Jumalan armo, joka on ihmisen radikaalisti muuttanut, syntisen ihmisen tappanut ja uuden nostanut, vaikuttaa kristityissä, jotka Kristuksen tavoin alkavat toimia rakkaudessa. Rakkaudessa ja rakastaen toimiminen tapahtuu kaikessa arkipäiväisessä elämässä niissä rooleissa, joissa kukin ihminen tekee työtään läheistensä hyväksi; esimerkiksi äidin, suutarin, leipurin, lääkärin tai lapsen tehtävässä ja roolissa. Luther kutsui näitä rooleja viroiksi (saks. *Amt*). Seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon kannalta on olennaista, että luterilaisessa teologiassa ajatellaan kristittyä olemisen toteutuvan täydellä tavalla arkisessa elämässä eikä ainoastaan jumalanpalveluksiin ja muuhun nimenomaisesti uskonnolliseen toimintaan osallistumisen kautta.

Kristittyä elämisen toteutumisessa virkojen tai arkipäiväisten roolien kautta on kaksi merkitystä. Ensinnä Luther korosti virkojen avulla sitä, että ihmisen on tehtävä töitä. Osin Lutherin virkateologiaan siis palautuu tunnettu protestanttinen työetiikka, jossa korostuu työn tekemisen merkitys.<sup>117</sup> Luther pitikin moraalittomana lännen kirkon elämässä tyypillistä kerjäämistä, jossa työkykyiset ihmiset alentuivat muiden armeliaisuuden varaan ja elättivät itsensä kerjäläisveljinä ja -sisarina. Luther kannatti ja edisti kerjäämiskieltoa sillä perusteella, että köyhistä ja työhön kykenemättömistä tuli pitää järjestäytyneesti huolta eikä yksittäisten ihmisten armeliaisuuden kautta. Työkykyisten taas tuli itse ansaita elantonsa ja huolehtia arkisista tehtävistään, kuten lasten ja kodin hoidosta, mikä oli Lutherin ajattelussa kristitylle hengellinen tehtävä sinänsä, koska siten kristitty hoiti Jumalan tälle osoittamaa maallista tehtävää.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Wengert 2008, 13.

<sup>117</sup> Aiheesta tunnetusti vuonna 1905 kirjoittanut Max Weber kirjassaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* tosin korosti, että hän viittasi kapitalistisella hengellä ja työn merkitystä korostavalla etiikalla ennen kaikkea kalvinistiseen etiikkaan, jossa predestinaatio-opin myötä ihmisen maallisella menestymisellä katsottiin olevan yhteys pelastukseen.

<sup>118</sup> Luther käynnisti köyhäinhoidon reformin Wittenbergistä, jonka mallin mukaisesti Lutherin oppilaat tekivät samanlaisia sosiaalisia reformeja eri kaupungeissa. Köyhäinhoidon reformin keskeisinä ideoina oli kerjäämisen kieltäminen ja apua tarvitsevien organisoitu auttaminen kaupungin kassan avulla. Kassa koottiin kaupungin varakkaiden lahjoituksilla. Hankkeet saatiin alulle, mutta aikaa myötä varakkaiden lahjoitusinnostus laantui ja reformit rapautuivat eri kaupungeissa (Lindberg 1993, Arffman 2008).

Käsillä olevan aiheen kannalta on olennaista, että Luther ajatteli arkielämän virkojen olevan luonteeltaan hengellisiä. Evankeliumi vaikuttaa ja tulee kommunikoiduksi kristittyjen elämässä arkielämän virkojen hengellisen luonteen perusteella. Arkisten virkojen hengellinen luonne taas selittyy virkojen yhteydellä yleiseen pappeuteen. Käsitys kaikkien kristittyjen pappeudesta ei kyseenalaistanut piispoille kuulunutta oikeutta pappien vihkimiseen tai pappien tehtävää hoitaa sakramenttien jakamista ja julkista saarnavirkaa, mutta kuitenkin Luther puhui kaikista kristityistä pappeina juuri siksi, että perimmältään kaikkien kristittyjen tehtävä, piispat ja papit mukaan lukien, oli evankeliumin suhteen sama.

Lutherin mukaan kaikkien kristittyjen tehtävänä oli julistaa ja edistää evankeliumia. Piispojen ja pappien tehtävänä oli hoitaa erityisiä sananpalvelijan tehtäviä, mutta evankeliumin julistamisen tehtävä kuului kaikille kristityille. Kukin kristitty toteutti hengellistä evankeliumin julistamisen ja edistämisen tehtäväänsä arkielämässään virkansa kautta. Luther ymmärsi virat kutsumuksena, Jumalan kutsuna. Tekemällä työtä maailmassa, oli se sitten palkkatyötä tai perheasemaan liittyvä tehtävä esimerkiksi äitinä, ihminen osallistui Jumalan jatkuvaan luomistyöhön, hyvän järjestyksen ylläpitämiseen ja edistämiseen. Siten Lutherin virka- ja kutsumusetiikalla oli evankeliumista kumpuava perusta.

Kaikkein olennaisinta on kuitenkin se, miten kristitty hoitaa arkielämän virkaansa. Keskeistä ei ole tehtävien suorittaminen ja aikaansaaminen, vaan se, että virkojen kautta edistää Jumalan tehtävää maailmassa palvelemalla lähimmäisiä. Virat ovat siis perimmäiseltä luonteeltaan palvelutehtäviä; ihminen on kutsuttu palvelemaan lähimmäisiään, kristityn tehtävänä on palvella ja toimia lähimmäisensä parhaaksi. Näin kristitty toimii rakkaudessa, ehdottoman epäitsekäästi lähimmäisiään kohtaan.<sup>119</sup> Kristityn tehtävä toimia lähimmäistä kohtaan rakkaudessa ja rakastavasti merkitsee myös sielunhoidon kuulumista kaikkien kristittyjen tehtäväksi.

Tulkinnan sielunhoidon kuulumisesta kaikkien seurakuntalaisten tehtäväksi voi perustella Lutherin Schmalkaldenin opinkohdissa tekemään evankeliumia koskevalla määritelmällä ja muotojen jaottelulla:

---

<sup>119</sup> 1 Kor. 13:5.

*Otamme nyt uudestaan puheeksi evankeliumin, joka antaa neuvon ja avun syntiä vastaan monella eri tavalla, sillä Jumala on armossaan tuhlailen rikas: Ensiksikin evankeliumi vaikuttaa suullisena sanana, kun koko maailmaan julistetaan syntien anteeksiantamus; tämä on evankeliumin varsinainen virka. Toiseksi se vaikuttaa kasteena. Kolmanneksi pyhänä alttarin sakramenttina. Neljänneksi avainten valtana sekä myös veljien keskinäisessä keskustelussa ja rohkaisussa (per mutuum colloquim et consolationem fratrum): 'Missä kaksi on kokoontunut...' (Matt. 18).<sup>120</sup>*

Sielunhoito on siis tulkittu veljien eli kristittyjen keskinäisenä keskusteluna ja lohdutuksena, jossa evankeliumi vaikuttaa ja jossa evankeliumi tulee välitetyksi.<sup>121</sup> On kuitenkin syytä kysyä, tarkoittiko Luther kristittyjen keskinäisen keskustelun tasaveroiseksi evankeliumin muodoksi julistuksen, sakramenttien ja ripin kanssa, koska *colloquim*-lause mainitaan avainten vallan yhteydessä sekä myös-ilmaisulla (saks. *und auch*). Kysymystä on syytä lähestyä yleisen pappeuden ja evankeliumin tarkastelun avulla.

*Colloquim*-lause selittää, minkälaiseen virkaan kasteessa kutsutaan ja mitä tällä yleisen pappeuden viralla ylipäätään tarkoitetaan. Kasteessa liitetään Sanan virkaan. Se merkitsee, että Jumala ei ainoastaan synnytä ihmistä uudelleen evankeliumin armahtamaksi ja vanhurskautetuksi, vaan myös kutsuu ihmisen subjektiksi evankeliumin suhteen. Lutherin uskontulkinnassa kristitty on syntien anteeksiantamuksen välittäjä eikä ainoastaan evankeliumin ja

---

<sup>120</sup> StA, Band 5, 419 (suom. SO, 274). Lutherin tarkkaan tarkoittama raamattuviite on Matt. 18:20. Luther kirjoitti Schmalkaldenin opinkohdat Paavi Paavali III:n kutsumaa kirkolliskokousta 20.4.1537 varten. Kirkolliskokousta kuitenkin lykättiin alkavaksi 1.5.1538, mutta lopulta kirkolliskokousta lykättiin toistaiseksi eikä se koskaan toteutunut. Luther kirjoitti opinkohdista uuden, hieman korjatun version vuonna 1538. Tunnustuskirjoissa on alkuperäinen vuoden 1537 versio, jonka suomennokseen ei ole jostain syystä sisällytetty *per mutuum colloquim et consolationem fratrum* -lausetta sellaisenaan, vaan ainoastaan käännettynä. Alun perin opinkohdat on kirjoitettu saksaksi mutta kyseinen kohta vain latinaksi. Lauseen alkuperä ei ole tiedossa (Russell 1995, 142). Suomenkielisestä käännöksestä on huomioitava myös se, että rohkaisuksi käännetty *consolatio* tarkoittaa ennen muuta lohdutusta, jona se on ainakin saksan-, englannin- ja ruotsinkielisissä käännöksissä käännetty.

<sup>121</sup> Tulkinta perustuu Jürgen Henkysin (1970, erit. s. 5–6, 37–40) *Colloquim*-lauseen ja Lutherin Matt. 18:20 käsittelevän saarnan analyysiin. Suomessa Tuomo Mannermaa on soveltanut tätä tulkintaa sielunhoidon teologiaa käsittelevissä kirjoituksissaan, joista ensimmäinen on julkaistu vuoden 1975 Joensuun kirkkopäivillä ja joita on melko muuttumattomina julkaistu eri teoksissa, viimeisenä Sielunhoidon käsikirjassa (1997).

Jumalan armon kohde. Mitä tämä merkitsee *colloquim*-lauseen osalta, sitä voidaan tarkastella Lutherin saarnojen avulla.

Luther kuvaa kristittyjen keskinäistä keskustelua ja toisilleen tarjoamaa lohdutusta Matteuksen evankeliumin lukujen 18–20 saarnoissaan, jotka hän piti samoihin aikoihin Schmalkaldenin opinkohtien kirjoittamisen kanssa. Saarnan Matt. 18: 19–20 koskeva kohta on kuvaus kristittyjen yhteiselosta ja evankeliumin luonteesta.

*— missä tahansa kaksi tai kolme kohtaavat toisensa Kristuksen nimessä, siellä heidän on lohdutettava ja rohkaistava toisiaan sekä julistettava syntien anteeksiantamusta. Teidän Kristukseenne on lahjoissaan ylenpalttinen ja on pannut kaikki nurkat täyteen syntien anteeksiantamusta. Syntien anteeksiantamusta ei löydä ainoastaan seurakunnasta, vaan myös kotona talossa, pellolla, puutarhassa. Missä tahansa ihminen kohtaa toisen, siellä hänen on saatava lohdutusta ja pelastusta. Myös minun on tultava palvelluksi, jos olen murheellinen ja surullinen tai ahdistuksessa ja heikkona niin että minulta puuttuu jotain. Oli se milloin tahansa, silloin kun lohduttavaa saarnaa ei ole kuultavissa kirkossa, minun pitää minua lähimpänä olevalle valittaa ja pyytää häneltä lohdutusta. Mitä hän lohdutuksena minulle tarjoaa ja lupaa, sen Jumala taivaassa vahvistaa. Toisaalta myös minun on lohdutettava toista ja sanottava: 'Rakas ystävä, rakas veli, miksi et jätä huoliasi? Ei todella ole Jumalan tahto, että sinä kärsit vähääkään. Jumala antoi poikansa kuolla puolestasi, ei siksi että surisit, vaan siksi että voisit olla iloinen. Ole sen tähden rohkealla mielellä ja huoleton; siten teet Jumalalle palveluksen ja olet hänelle mieliksi.' Teidän tulee polvistua toistenne kanssa ja rukoilla Isä meidän, joka varmasti kuullaan taivaassa, sillä Kristus sanoo: 'Minä olen teidän keskellänne.' Hän ei sano: 'Minä näen sen, minä kuulen sen' tai 'minä tulen teidän luoksenne', vaan 'minä olen siellä jo'.<sup>122</sup>*

Saarnakatkkelma vahvistaa tulkintaa, että Luther tarkoitti kristittyjen keskinäisen keskustelun ja rohkaisun tasaveroiseksi evankeliumin muodoksi julistuksen, sakramenttien ja ripin kanssa.<sup>123</sup> Kristittyjen keskinäisen keskustelun ja lohdutuksen kytkeminen avainten valtaan, jolla tavallisesti viitataan rippiin, juontuu siitä, että avainten valta eli syntien anteeksiantamus ei vaikuttanut ainoastaan ripissä, vaan myös keskinäisessä keskustelussa ja

---

<sup>122</sup> WA 47: 297, 38 – 298, 19 (suom. I. P.).

<sup>123</sup> Luther antoi toisenlaisen määritelmän Matt. 18. luvun jakeelle 20 vielä vuonna 1529 julkaistussa Isossa Katekismuksessa, jossa Kristuksen lupaus ymmärretään siten, että hän on läsnä hengellisessä mietinnässä ja harjoituksessa (IK Martti Lutherin esipuhe, 9; ks. Henkys 1970, 35).



lohdutuksessa. Juuri tätä Luther selittää saarnassaan. Syntien anteeksijulistaminen ei tapahdu ainoastaan ripin absoluutiassa, vaan synnit tulee julistetuksi anteeksi aina kun kristityt kohtaavat toisensa ja tarjoavat toisilleen lohdutusta ja rohkaisua.<sup>124</sup> Siksi Lutherin mukaan avaimet on annettu kaikkiin koteihin eli kaikille kristityille. Luther jatkaa myöhemmin saarnassaan:

*Kun veljet lohduttavat toisiaan, se on Jumalan tahto ja sana. Siten koko maailma on täynnä lohtua ja jokainen nurkka tulvillaan ilmoitusta, ja Jumala puhuu minulle saarnastuolista, lähimmäisteni kautta, hyvien ystäväieni ja tovereideni kautta, mieheni ja vaimoni, herrani ja palvelijani kautta, isäni ja äitini kautta.<sup>125</sup>*

Toisaalta läheisen lohduttamisenkin kohdalla Luther korosti saarnassa ja ripin kautta välitettyä syntien anteeksiantamusta. Kirkon ulkopuolella kotona, pellolla, puutarhassa ja missä tahansa tapahtunut kristittyjen kohtaaminen oli olennainen osa kristittyjen hengellistä elämää, mutta kristityn elämä kuitenkin rakentui sanankuulemisen, ehtoollisen, ripin ja rukouksen varaan.<sup>126</sup> Siten Lutherin saarnassa painottuu tässä pääluvussa aiemmin puheena olleet asiat; rukouksen keskeinen merkitys kristityn omassa ja myös kristittyjen yhteisessä elämässä sekä se, että sielunhoito on kristillisen uskontulkinnan lävistämää.<sup>127</sup>

Lutherille sielunhoito oli erityisesti papille kuuluvaa seurakuntalaisten hengellisestä ja myös muusta henkisestä hyvinvoinnista huolehtimista mutta lisäksi kaikkien kristittyjen tehtävä, jota toteutetaan kaikessa kristillisessä elämässä toisia ihmisiä kohdatessa. Seurakuntalaisten keskinäisessä sielunhoidollisessa kohtaamisessa käy toteen uskonvanhurskautumisen kautta ihmisessä tapahtuva muutos, jonka myötä ihminen alkaa toimia pyyteettömästi

---

<sup>124</sup> Myöhemmin Luther viittaa saarnassaan juuri avainten valtaan ja sen toteutumiseen keskinäisessä keskustelussa ja lohdutuksessa (WA 47: 298, 34–35, suom. I. P.).

<sup>125</sup> WA 47: 298, 38–299, 1. Kohta osoittaa myös, että Luther tarkoitti *colloquim*-lauseellaan kaikkia kristittyjä eikä ainoastaan sukupuolensa perusteella ”veljiä”.

<sup>126</sup> Tästä kertoo esimerkiksi WA 47: 297, 38–298, 19 lainauksen keskellä oleva lause, että lähimmäiselle tulee valittaa ”silloin kun lohduttavaa saarnaa ei ole kuultavissa kirkossa” (WA 47: 298, 7). Tuomo Mannermaa jätti lauseen pois siteeratessaan Lutherin saarnaa sielunhoidon teologiaa käsittelevässä artikkelissaan (Mannermaa 1997).

<sup>127</sup> Antti Raunio on tarkastellut sielunhoitoa kristittyjen yhteisenä tehtävänä kirkon pastoraalisen luonteen valossa. Tällöin näkökulmana on tutkia, mitä pastoraalisuus tarkoittaa kirkon yhteisöllisen luonteen kannalta (Raunio 2021).

lähimmäistensä hyväksi. Uskosta kumpuavat hedelmät eli hyvät teot ovat juuri sitä, että ihmiset tarjoavat toisilleen lohdutusta ja rohkaisua ja siten pelastusta ja syntien anteeksiantamusta. Tätä voidaan tarkastella rakkauden teologian valossa.

Lutherin käsitys rakkaudesta oli uskonnollisen tulkinnan määrittämää. Rakkauden teologian taustalla on Lutherin painottama Jumalan ehdoton kaikkivaltius. Lutherin Ison Katekismuksen tunnetun määritelmän mukaan ”Jumalaksi kutsutaan sitä, jolta tulee odottaa kaikkea hyvää ja johon on turvauduttava kaikessa hädässä. Jonkun Jumala on juuri se, mihin hän sydämen pohjasta luottaa ja usko. Näinhän olen usein sanonut: pelkkä sydämen luottamus ja usko luovat sekä Jumalan että epäjumalan”.<sup>128</sup> Luther korosti, että Jumala on ehdottomasti kaiken hyvän lähde, jonka varassa kaikki luodut ovat. Luotujen rooli on toimia Jumalan lahjoittaman hyvän välittäjinä. Ihminen Jumalan luomana ei kykene mihinkään hyvään omasta voimastaan, vaan päinvastoin omiin kykyihin luottava syylistyy Jumalan hylkäämiseen ja lankeaa kunnian teologian ansaan.

Jumalan kaiken lahjoittavan olemuksen ja luonteen takia ihmisen tehtävä on nöyrytyä Jumalan tahtoon. Ihmisen ei siis pidä luottaa mihinkään maalliseen hyvään, kuten omaisuuteen tai valtaan, tai asettaa sen hankkimista tavoitteekseen. Jumalan tahtoon nöyrytyminen merkitsee Jumalan ihmiselle luotuun osaan ja rooliin iloista tyytymistä. Todelliseen Jumalaan turvaava ja luottava asettuu luomakunnassa Jumalan lahjoittaman hyvän välittäjäksi, mistä seuraa pyyteetön epäitsekkyyys ja lähimmäisten palveleminen, mihin ihminen syntisyydessään ei omin voimin kykene.<sup>129</sup>

Perisynnin turmelema ihminen tarvitsee vanhurskauttavaa armoa, joka vapauttaa synnin taakasta ja uudistaa sydämen. Vanhurskautettu ihminen alkaa toimia iloisessa luottamuksessa Jumalaan lähimmäisiään palvellen ja rakastaen, minkä vaatimus on ilmaistu rakkauden käskyssä, ”rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi”, sekä kultaisessa säännössä, ”tee toisille niin kuin haluaisit itsellesi tehtävän”. Luther tulkitsi, että rakkauden sääntö ei sisältänyt käskyä rakastaa itseä, koska ihmisellä on syntisyytensä tähden

---

<sup>128</sup> IK, Kymmenen käskyä, Ensimmäinen käsky.

<sup>129</sup> Vainio 2010.

vääristynyt taipumus etsiä omaa hyväänsä. Ihmisellä on siis ilman eri käskyä itsekäs luonto, joka pyrkii toteuttamaan omaa etuaan.<sup>130</sup>

Järki ei auta ihmistä suuntaamaan halujaan toisten hyvän toteuttamiseen ja lähimmäisten pyyteettömään palvelemiseen. Perisyntin riivaamassa ihmisluonnossa järki on valjastunut etsimään omaa itsekästä etuaan ja siksi ihmisen on päinvastoin luovuttava oman edun tavoittelusta. Edes oikeat teot sinänsä eivät ole riittäviä. Myös omaan tekohurskaaseen kyvykkyyteensä turvautuva tai pettävää maallista hyvää etsivä saattaa toimia oikeudenmukaisesti ja kymmenen käskyn eettisten normien mukaisesti, mutta todellinen oikea ja hyvää tuottava toiminta edellyttää, että myös ihminen itse on olemukseltaan oikeudenmukainen, hyvä ja vanhurskas. Siksi käskyistä ensimmäinen eli tosi Jumalan tunnustaminen on kaikkien käskyjen perusta ja etiikan lähtökohta. Vain vanhurskautettu voi toimia todellisella tavalla oikein ja hyvin.<sup>131</sup>

Lutherin etiikka on siis ehdottoman jumalakeskeistä ja kristillisen uskontulkinnan lävistämää. Kaiken hyvän lähtökohtana, eikä ainoastaan filosofisena vaan konkreettisena lähtökohtana, on lahjoittava Jumala, jonka varassa koko elämä on. Ihminen ei ole missään määrin itsenäinen suhteessa Jumalaan. Myös kaikki ihmisen tekemä hyvä on Jumalan hyvien lahjojen välittämistä, mikä ei tapahdu ihmisen oman järkeilyn tai minkään muunkaan ponnistelun tuloksena, vaan vasta Jumalan tahtoon nöyrytymisen edellyttämän uskonvanhurskautuksen hedelmänä. Vanhurskauttaminen uudistaa ihmisen totaalisesti etsimään ainoastaan lähimmäistensä hyvää. Siksi Lutherin rakkauden käskyn tulkinta ei lähde siitä, mikä on ihmiselle itselleen hyvää, vaan siitä, miten ihminen irrottautuu oman edun ja hyvän tavoittelusta.<sup>132</sup> Kyse ei ole jo aiemmin hyvään pyrkineen ihmisen onnistumisesta suuntaamaan halujaan toisten palvelemiseen, vaan totaalisesta muutoksesta, joka koskee ihmisen koko olemista ja joka ei ole ihmisen oman tahdon vallassa.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Vainio 2010.

<sup>131</sup> Ks. ensimmäisen käskyn selitys vuonna 1520 julkaisusta Lutherin ensimmäisessä etiikan esityksessä *Von den guten Werken* (WA 6: 204, 25–205, 13; suom. Jaakko Elenius, *Puhe hyvistä teoista*, 1984)

<sup>132</sup> Raunio 2007, 59.

<sup>133</sup> Raunio 2001a, 161.

Ihminen ei ole vapaa suhteessa Jumalaan, mutta juuri Jumalan tahtoon nöyrytyminen, todellisen Jumalan tunnustaminen ja uskonvanhurskaus vapauttaa ihmisen. Armo uudistaa sydämen surmaamalla niin sanotun ulkoisen ihmisen, joka etsii lihallista, itsekästä hyvänsä. Näin puhdistettu ja ylösnostettu,<sup>134</sup> niin sanottu sisäinen ihminen vapautuu lihallisista haluistaan etsimään ehdottoman epäitsekästä lähimmäistensä hyvää. Siten kristitty on vapaa suhteessa lähimmäisiinsä, kaikkiin muihin ihmisiin. Synnin vallasta vapautettu kristitty ei siis ole kenenkään alamainen. Toisaalta tämä vapaus merkitsee nimenomaan vapautta synnistä ja vapautta oman itsekkään hyvän etsimisestä. Siten kristitty on vapautensa lisäksi myös lähimmäistensä nöyrä palvelija.<sup>135</sup>

Lutherin teologian ydin on kutsu vapauteen: ihminen on armosta lunastettu ja vapautettu synnin kahleista, jotka tuottavat ihmiselle tuskallista hengellistä ahdistusta. Hengellinen vapautuminen merkitsee myös vapautumista toimimaan pyyteettömässä rakkaudessa lähimmäisiä palvellen.<sup>136</sup> On kuitenkin varottava tekemästä anakronistista tulkintaa Lutherin vapaus-käsityksestä. Vapaus ei merkinnyt valistuksen filosofiassa muotoutunutta liberaalia toimijuuden autonomisuutta. Luther ei ajatellut, että ihminen on vapaa tavoittelemaan mitä tahansa itselleen asettamia tavoitteita ja intressejä. Sen sijaan ihmisen tehtävä ennemmin oli toimia siinä tehtävässä ja toimessa, johon Jumala oli tämän sukupuolen ja sosiaalisen aseman kautta asettanut.<sup>137</sup> Lutherin vapaus-käsitys ei myöskään sisältänyt ajatusta moraalisesta vapaudesta, vaan velvoitus rakastaa lähimmäistä sisälsi myös käsityksen

---

<sup>134</sup> Viittaus Isossa Katekismuksessa kastetta käsittelevässä osassa olevaan luonnehdintaan: ”Juuri siinä vanha ihminen surmataan ja sen jälkeen nousee ylös uusi ihminen” (IK Neljäs osa, 65).

<sup>135</sup> Luther esitti tämän paradoksaaliselta vaikuttavan kuuluisan määritelmän varhaista tuotantoaan olevassa, vuonna 1520 julkaistussa teoksessa *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (WA 7: 20–38; suomennos Tuomo Mannerman, *Kristityn vapaudesta*, 1981): ”Kristitty on vapaa herra, joka hallitsee kaikkea eikä ole kenenkään alamainen. Kristitty on kaikkien altis palvelija ja jokaisen alamainen” (WA 7: 21, 1–4).

<sup>136</sup> Bayer 2007, 147.

<sup>137</sup> Ajatus vapaasta ”itsensä toteuttamisesta” ja omien unelmien tavoittelusta sosiaalisesta asemasta riippumatta on ylipäättään anakronistinen. 1500-luvun myöhäiskeskiaikainen yhteiskunta perustui vanhempien aseman määrittämiin sosiaalisiin luokkiin (ks. esim. Katajala-Peltomaa & Vuolanto 2013, 118–123).

tiukasta moraalista, jossa lihallisen halun ja himon toteuttaminen oli tuomittavaa muussa yhteydessä kuin avioliitossa.

### 3 SIELUNHOIDON TEOLOGIANHISTORIA

Tämän päivän kirkon edustaman kärsimystä koskevan käsityksen selvittäminen edellyttää myös Lutherin jälkeisen sielunhoidon teologianhistorian tarkastelua sekä nykyisin vallalla olevan sielunhoidon teologian tarkastelua. Tässä pääluvussa keskitytään reformaation jälkeiseen kärsimystä koskevaan käsitykseen Suomessa siten kuin se ilmenee sielunhoidossa ja sen teologiassa.<sup>138</sup> Nojaudun historiallisissa, reformaatiosta 1800-luvun loppuun asti harjoitetun sielunhoidon teologian jäsennyksessä Erkki Kansanahon esittelemiin sielunhoidon päälinjoihin, jotka ovat valtakirkon edustama vanhaluterilainen sekä herätysliikkeiden synnyttämä pietistinen perinne (3.1 ja 3.2).<sup>139</sup> Tarkennan suomalaisen sielunhoidon teologianhistorian kuvausta 1800-luvun lopun osalta tarkastelemalla, mitä 1800-luvun loppupuolella kirjoitettu, Suomessa vuosikymmeniä teologien koulutuksessa käytetystä sielunhoidon oppikirjasta selviää (3.3).

Keskityn sielunhoidon teologianhistoriassa siihen, mitkä tekijät selittävät sielunhoidon nykyistä tilaa. En pyri tekemään kaiken kattavaa teologian ja sielunhoidon käytäntöjen historiallisen kehityksen selvitystä. Se ei olisi myöskään tutkimuksen tehtävän ja käytettävissä olevan sivumäärän kannalta mielekästä. Erityisesti nykyistä sielunhoitoa selittävän, 1960-luvulta lähtien tapahtuneen muutoksen osalta kiinnitän teologisten seikkojen lisäksi huomiota yhteiskunnallisiin tekijöihin, jotka ovat vaikuttaneet sielunhoidon kehitykseen. Näin tarkasteluni tarkentuu nykyistä sielunhoidon tilaa selittävän muutoksen kohdalla (luvut 3.4 ja 3.5).<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Puhun ilmaisun selvytyden vuoksi Suomesta, vaikka nykyinen Suomen alue oli tietysti Ruotsin vallan alla. Saman logiikan mukaan käytän historiankirjoituksessa vakiintunutta Suomen kirkko -termiä, vaikka tarkalleen ottaen on kyse Suomen alueella olleista Ruotsin kirkon hiippakunnista.

<sup>139</sup> Kansanaho 1960; ks. myös Saarinen 2003.

<sup>140</sup> Olen esittänyt aiemmassa artikkelissani (Peltomäki 2019a) lukujen 3.1–3.4 keskeiset argumentit, joita tässä hieman laajennan.

### 3.1 VANHALUTERILAINEN PASTORAALITEOLOGIA

Reformaatio oli Ruotsissa ja Suomessa leimallisen ylhäältä johdettua, toisin kuin sen syntyseudulla nykyisen Saksan alueella, jossa reformaatio oli pitkälti kansalaisten liikehdintää vaikkakin pappien johtamaa maallisten hallitsijoiden suojelemana. Suomessa kirkon uudistus ei merkinnyt vanhojen valtarakenteiden purkautumista muuten kuin paavin vallasta irtaantumista; edelleen myös evankelis-luterilaiseksi uudistettu kirkko muodostui osaksi valtiovallan rakennetta.<sup>141</sup> Sillä on ollut merkitystä sielunhoidon kannalta, koska kirkon sielunhoidollinen tehtävä paikantui Suomen luterilaisessa kirkossa myös osana valtiovallan moraalista valvontaa ja siten kirkkokuriksi. Lutherin käsitys sielunhoidosta unohtui pian tämän kuoleman jälkeen ja sielunhoidon käytänteet perusteltiin muuten kuin Lutheriin perustuvan teologian avulla. Lutherin tilanne- ja henkilökohtaisuutta korostanut sekä hädässä olevan vilpittömälle auttamiselle perustunut sielunhoito unohtui nopeasti. Sielunhoito kääntyi pitkälti kirkkokurin välineeksi ja teologisesti yksityisesti annetuksi sananjulistukseksi sekä liturgian kautta toteutuvaksi kaavamaiseksi pastoraaliseksi toiminnaksi. Tällä Lutherin jälkeistä luterilaista protestantismia leimanneella sielunhoidon kehityksen yhdeksi juureksi on nähty Lutherin rippiiä koskevien näkemysten tulkinta.

Luther edellytti ehtoolliselle tulevalta uskon kuulustelua, joka toimitettiin ripittäytymisen yhteydessä. ”Viisailta” uskon kuulustelua edellytettiin kerran elämässä, mutta ”tavalliselta rahvaalta” ja ”yksinkertaisilta lapsilta” useammin. Lutherin ripin teologiaan siis liittyi vahvasti valvonnan ja kuulustelun elementti, vaikka teologinen tarkoitus olikin palvella tavallista väkeä saamaan evankeliumin sanoma vahvemmin omakseen.<sup>142</sup> Rippiin kuulunut kuulustelun

---

<sup>141</sup> Heininen & Heikkilä 1997, 61–64.

<sup>142</sup> ”Jos siinä ei siis ole muuten mitään hyvää, niin se on hyvä ihmisten opettamiseen ja sen kuulustelemiseen, mitä he uskovat, rukoilevat ja oppivat jne.; muutoin ihmiset kuolevat kuin rakas karja.” ”Sakramenttia ei pidä jakaa kenellekään, joka ei tiedä, mitä hän etsii ja miksi hän menee ehtoolliselle. Tämä voi toteutua parhaiten ripissä.” (WA 19, 521) ”Mutta koska rakas nuoriso päivittäin kasvaa siihen ja tavallinen mies ymmärtää vähän, pidämme kiinni siitä tavasta, että heidät kasvatetaan kristilliseen kuriin ja ymmärrykseen; sillä ripittäytyminen ei tapahdu ainoastaan sen vuoksi, että he kertovat synneistä, vaan että heiltä kuulustellaan, osaavatko he Isä meidän -rukouksen, uskon, kymmenen käskyä ja mitä katekismus vielä lisäksi opettaa; koska tiedämme hyvin, että rahvas ja nuoriso oppii vähän saarnasta, jos ei heiltä erikseen kysytä ja kuulustella. Mutta koska tämän voisi tehdä paremmin ja koska se on

ja valvonnan elementti antoi myöhemmin perusteet ymmärtää ripin luonne keskiaikaiselle läntiselle kirkolle tyypillisenä uskonnollisen valvonnan välineenä. Jo 1500- ja viimeistään 1600-luvulla ripittäytymisestä tuli ehtoolliselle pääsemisen ehto.<sup>143</sup> Tällä oli vuosisatojen ajan vaikutusta myös protestanttisen perinteen sielunhoidon käytännöille, jotka pitkälti paikantuivat osaksi kirkon moraalista valvontaa ja autoritaarista pedagogista toimintaa eli kirkkokurin harjoitusta.<sup>144</sup>

Suomessa kirkon rooli moraaliuuktoriteettina ja kirkkokurin harjoittajana ilmenee vuoden 1686 kirkkolaissa, joka oli Ruotsin evankelis-luterilaisen kirkon ensimmäinen kirkkolaki. Kirkkolaissa on neljä lukua ripistä: ripistä ”eli synninpäästöstä”, salaripistä eli yksityisestä ripistä, yhteisestä eli seurakunnan yhdessä lausumasta ripistä sekä julkiripistä. Vakavaan rikkomukseen syyllistyneen edellytettiin ripittävän tekonsa julkisesti seurakunnan edessä. Julkirippiä koskevassa luvussa käsitellään myös kirkon antamia rangaistuksia. Kirkonrangaistus koski kuudetta käskyä vastaan tehtyjä syntejä. Rangaistuksena oli joutua seisomaan nimenomaisesti tarkoitusta varten asennetulla laudalla jumalanpalveluksen ajan seurakunnan edessä.<sup>145</sup> Käytössä lienee ollut myös mustia tuoleja, kansan suussa käytön aiheen mukaisesti nimettyjä, niin sanottuja huoratuoleja, joille ripitettävät istutettiin. Oli käytössä sitten lauta tai musta tuoli, joka tapauksessa tällainen julkinen, häpäisemiseen pyrkinyt rangaistus jätti pysyvän jäljen ja leiman ihmiseen.<sup>146</sup> Rangaistuksesta saattoi maksaa itsensä irti sadalla taalerilla hopearahaa. Kolmannen kerran samasta rikkeestä kiinni jääneen tuli joka tapauksessa ripittäytyä julkisesti häpeälaudalla ja lisäksi maksaa 200 taalerin hopearahan sakko.<sup>147</sup>

---

tarpeellisempaa kuin silloin, kun he menevät sakramentille.” (WA 30, 566) ”– nuorta ja raavasta kansaa on kasvatettava eri tavalla kuin järkeviä ja oppineita ihmisiä.” (WA 26, 220). Alaviitteen suom. Kettunen 1998, 53.

<sup>143</sup> Lempiäinen 1963, 57; Alaranta 2013, 16.

<sup>144</sup> Schütz 1977, 14–16; ks. myös Kettunen 1997, 35–36. Toisaalta Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ensimmäisten vuosisatojen sielunhoidollista toimintaa ei voi perustella ainoastaan teologian avulla. Kirkon yhteiskunnallinen rooli muodostui osana valtion rakennetta aikana, jolloin valtio piti yllä tarkkaa moraalista opetusta muun muassa soveliaasta seksuaalisesta käyttäytymisestä (Pirinen 1991, 365–366).

<sup>145</sup> Carl XI, Ruotsin kuningas (Kircko-laki Ja Ordningi 1686), 6–9 luku.

<sup>146</sup> Salomies 1949, 395.

<sup>147</sup> Carl XI, Ruotsin kuningas (Kircko-laki Ja Ordningi 1686), 4 luku 4 §.



Rippiä koskevien lukujen jälkeen vuoden 1686 kirkkolaissa käsitellään panna, jolla tarkoitettiin ihmisen erottamista seurakunnan ja kirkon yhteydestä. Toistuvasta, papin sanallisen ohjaamisen ja julkiripittämisen jälkeenkin jatkuvasta syntisen elämän viettämisestä voitiin sulkea seurakunnan ulkopuolelle ja erottaa kirkon yhteydestä. Kyseessä ei ollut ainoastaan seurakunnan toiminnasta ulossulkeminen, vaan tällaisen henkilön kanssa kenen tahansa perheenjäseniä lukuun ottamatta oli kiellettyä olla kanssakäymisissä. Kirkko saattoi siten käyttää valtaansa sulkemalla jatkuvasti moraalिनormeja vastaan rikkoneita ja rikoksia tehneitä ihmisiä kaikenlaisen sosiaalisen kanssakäymisen ulkopuolelle. Näin kirkon kirkkokurillinen toiminta toteutti tosiasiaassa myös oikeuslaitoksen tehtävää. Vuoden 1686 kirkkolaissa korostuu erityisesti kirkon tehtävä valvoa seksuaalista käyttäytymistä, johon liittyvistä rikkomuksista saattoi julkisen häpäisemisen lisäksi saada rahalla maksettavan sakkorangaistuksen.<sup>148</sup> Sielunhoitoa tai suoraan vastaavaa termiä ei mainita kirkkolaissa lainkaan. Sanaa sielunhoito käytettiinkin suomenkielisessä kirjallisuudessa ensimmäisen kerran vasta vuonna 1838.<sup>149</sup> Toisaalta pappiin viitataan kirkkolaissa sielunpaimenena, joka viittaa pappiin kirkon pastoraalisen työn toteuttajana. Sielun hoitaminen ymmärrettiin osana papin työtä, mutta se toteutui kurinpitämiseen keskittyvän pastoraalisen paimentamisen kautta.<sup>150</sup>

Kun kirkon sielunhoidollinen tehtävä paikantui osana kirkkokurin käytäntöjä, niin teologisesti sielunhoito ymmärrettiin osana papin sananjulistusta. Sielunhoito toteutui osana papin yleistä seurakuntatyötä eli rippiä, saarnaa ja sakramenteja sekä liturgiaa. Tällaisen, niin sanotun vanhaluterilaisen sielunhoidon teologisena lähtökohtana oli perinteinen käsitys synnistä sielun sairautena sekä evankeliumista ja Jumalan Sanasta syntien sovittajana.<sup>151</sup> Teologisena taustana oli 1600-luvulta alkaen kirkollista elämää määrittänyt niin sanottu ortodoksinen tai puhdasoppinen luterilaisuus, jossa keskityttiin opin oikeaan tulkintaan, evankeliumin oikeaan saarnaamiseen sekä liturgian yhtenäistämiseen ja vahvistamiseen. Lisäksi ortodoksisessa

---

<sup>148</sup> Carl XI, Ruotsin kuningas (Kirkko-laki Ja Ordningi 1686), 5 luku 2–3 §.

<sup>149</sup> Kettunen 1997, 50.

<sup>150</sup> Laasonen 1991, 169–172.

<sup>151</sup> Kansanaho 1960, 119–120.

luterilaisuudessa painottui papiston koulutustason nostaminen, kansan sivistäminen ja oikeanlaisten uskonmenojen harjoittaminen sekä pakanallisena pidettyjen kansanuskomusten kitkeminen.

Johannes Gerhard (1582–1637) on yksi merkittävimmistä puhdasoppisuuden teologian muotoilijoista. Hänen vuonna 1606 julkaistua lyhyehköä hartauskirjaa *Meditationes Sacrae* luettiin ainakin parin vuosisadan ajan hyvin ahkerasti.<sup>152</sup> Hartauskirja keskittyi kristilliseen spiritualiteettiin, jota Gerhard kuvasi ankaraan tapaan. Jumalaan, kristilliseen elämään ja ikuiseseen elämään tulee suhtautua ehdottoman vakavasti. Spirituaalisuudessa ei ole mitään sijaa kevytmielisyydelle.

Kärsimys oli keskeinen osa Gerhardin spiritualiteetin teologiaa. Toki Gerhardilta löytyy käsitys evankeliumin vapauttavasta ilosta, mutta enemmän hän painotti Kristuksen kärsimyksen meditointia ja siihen samaistumista Kristuksen seuraamisessa sekä oman kärsimyksen hengellistä ulottuvuutta.<sup>153</sup> Näin sekä Kristuksen että kunkin ihmisen oma kärsimys on valjastettu ylemmän uskonnollisen tehtävän ja Jumalan suunnitelman toteutumiseen. Gerhard suhtautui kärsimykseen uskonnollisesti painottuneemmin kuin Luther. Luther satoi kärsimyksen uskonnolliseen tulkintaan esittämällä, että kärsimys ohjaa ihmistä Jumalan tuntemukseen nöyrytymisen kautta ja siksi ihmisen tulee alistua omaan kärsimykseen. Tämän rinnalla hän kuitenkin pyrki parhaan kykynsä mukaan lievittämään läheistensä kärsimyksiä ja osoitti siten suhtautuvansa maalliseen kärsimykseen vakavasti. Gerhardilta ei löydy samanlaista vilpitöntä kärsimyksen lievittämisen pyrkimystä, vaan hänen kärsimyksen tulkinta määrittyi uskonnollisena kategoriana. Toisaalta Gerhardilta ei ole säilynyt pastoraalisia kirjeitä eikä tiedetä, miten hän suhtautui käytännössä läheistensä kärsimykseen.

Pentti Lempiäisen tutkimus puhdasoppisuuden ajan rippikäytännöistä osoittaa kuitenkin, että Gerhardin syvälinen mystiikasta ammentanut spiritualiteetti ei näytä ainakaan ohjanneen kirkon pastoraalisia käytänteitä. Gerhardin mystiikan sijaan suomalaisessa vanhaluterilaisuudessa korostui

---

<sup>152</sup> Gerhard 2000. Ks. myös Saarinen 2003.

<sup>153</sup> Ks. Gerhard 2000, erit. 29–33, I; 37–42, III; 160–161, XXIX; 221–222, XXXX; 261–266, XXXXVIII.

liturgian rakentaminen ja sen kaavamainen hyödyntäminen pastoraalisessa toiminnassa. Vanhaluterilainen tulkinta synnistä johtuvan sielun sairauden hoidosta oli huomattavasti samanlainen kuin lännen kirkon *cura animarumissa*, jossa niin ikään sielujen käsitettiin tulevan hoidetuksi papin toimittamien yleiseen seurakuntatyöhön kuuluneiden toimintojen kautta. Sielunhoidon osalta olennaisia liturgisia kaavoja ovat olleet varsinkin sairaan ja kuolevan kohtaamista koskevat liturgiat, joihin on sisältynyt rippi ja ehtoollinen. Lähteistä päätellen liturgiaa on hyödynnetty melko kaavamaisesti. Suomen luterilaisen kirkon käytänteet näyttävät vastanneen lännen kirkon keskiaikaista sielunhoitoa,<sup>154</sup> mutta vanhoihin käytänteisiin palaamisen sijaan kyse lienee siitä, että Lutherin teologian mukainen henkilö- ja tilannekohtainen sielunhoitokäsitys ei edes saavuttanut suomalaista kirkollista elämää.<sup>155</sup> Onkin syytä erottaa Saksan ensimmäisenä ja suoraan Lutherin vaikutuksesta reformoitujen alueiden ja seurakuntien sielunhoidon käytäntöjen kehitys ja historia Suomen kirkosta, jonne Lutherin pastoraaliteologinen korostus ei näytä ulottuneen.

Vanhaluterilaisen sielunhoidon taustalla olleen kärsimystä koskevan käsityksen selvittäminen ei ole suoraviivaista, koska maallisen kärsimyksen lievittäminen ei näytä olleen toiminnan tavoitteena. Sielunhoidollista pastoraalista toimintaa näytti hallinneen kirkkokurin tehtävän toteuttaminen ja liturgioiden avulla toimitettu papin työ. Reformaation jälkeisen kärsimystä koskevan käsityksen analyysi täytyy sitoa laajempaan uskonnollisuutta ja sen historiallista muutosta koskevaan viitekehykseen, jota käsittelen pääluvussa neljä.

### 3.2 PIETISTINEN SPIRITUALITEETTI

Pietistinen liike syntyi 1600-luvun lopussa vastustamaan pappiskeskeistä ja liturgiseen kaavamaisuuteen taipunutta puhdasoppista luterilaisuutta. Viitaan tässä yhteydessä pietistisellä liikkeellä kirkon sisälle muodostuneisiin neljään

---

<sup>154</sup> Lempiäinen 1963, erit. 198–227. Gerhardin teologiasta ks. Nüssel 2000; Saarinen 2016.

<sup>155</sup> Perusteluksi voi esittää jo aiemmin mainitun seikan, että Lutherin kirjoituksia alettiin laajemmin lukea vasta 1800-luvun lopulta lähtien (Hagman 2019).

ensimmäiseen herätysliikkeeseen, joita ovat rukoilevaisuus, herännäisyys, evankelisuus ja lestadiolaisuus.<sup>156</sup> Jatkossa tarkastelen pietististä sielunhoitoa lähemmin herännäisyyden johtohahmon Paavo Ruotsalaisen (1777–1852) kirjeiden ja lestadiolaisen herätyksen alkuunpanijan Lars Levi Laestadiuksen (1800–1861) kirjoitusten avulla.

Pietistisessä sielunhoidossa auttaminen ymmärrettiin tilanne- ja henkilökohtaisena eikä liturgian kautta tehtynä hädässä olevan tilasta riippumattomana yleisenä julistuksena. Tällaisen sielunhoidon teologisena taustana oli henkilökohtaisen uskon, uskonnollisen kääntymisen ja emotionaalisen hengellisen kokemuksen painottaminen. Vallalla ollut puhdasoppisuuden värittävä uskonelämä oli pappiskeskeistä, mitä pietistisessä liikehdinnässä kritisoitiin ankarasti. Toisaalta raja pietistisen spiritualiteetin ja puhdasoppisen kirkollisuuden välillä on häilyvä, koska pietistinen hengellisyys vaikutti myös kirkon ja sen papiston piirissä. Kritiikin aiheena ei ainakaan aina ollut kirkon virka ja pappeus sinänsä, vaan pappeus joka ei perustunut henkilökohtaiseen spiritualiteettiin.<sup>157</sup>

Henkilökohtaista uskonelämää ja parannuksen tekemistä painottavan pietismin teologinen perusta oli tietysti edelleen Kristuksen pelastustyö, mutta huomio oli Jumalan tekemän työn sijaan siinä, mitä evankeliumi saa aikaan ihmisessä. Sielunhoidon tehtävänä oli johdattaa ihmiset henkilökohtaiseen kääntymykseen ja vanhan syntisen elämän hylkäämiseen. Kun vanhaluterilaisen sielunhoidon mukaisessa, papin pastoraaliseen seurakuntatyöhön perustuneessa sielunhoidossa sielunhoitajan persoona ei ollut merkitsevä tekijä, niin persoonan merkitys painottui henkilökohtaiseen kääntymykseen tähdänneessä pietistisessä sielunhoidossa. Olennaista ei ollut lainkaan papin virka, vaan se, että sielunhoitaja oli henkilökohtaisen kääntymyksen ja parannuksen kautta osa niin sanotusta hengellisestä pappeudesta. Niin maallikot kuin papit saattoivat olla osallisia hengellisestä

---

<sup>156</sup> Heininen & Heikkilä 1996, 170–176. Radikaali pietistinen, kirkkovastainen ja henkilökohtaista hengellisyyttä korostanut spiritualiteetti vaikutti yksittäisten henkilöiden kautta Suomessa jo 1600-luvun lopulla. Yksittäisten ihmisten näkyvän toiminnan lisäksi pietistinen liikehdintä alkoi muotoutua 1700-luvun kuluessa (Laasanen 1991, 250–252, 356–361). Varsinaiset herätysliikkeet syntyivät 1700-luvun lopulla.

<sup>157</sup> Laasanen 1991, 362–367.

pappeudesta, kunhan olivat omaksuneet pietistisen uskonkäsityksen. Hengellinen pappeus ei ollut siis sama asia kuin yleinen kaikkia kristittyjä koskeva pappeus, mutta yleistä pappeutta koskevan teologian korostumisella on pietistiset juuret.<sup>158</sup>

Eri herätysliikkeiden välillä oli toisistaan poikkeavia pastoraalis-käytännöllisiä painotuksia erityisesti moraalisen toiminnan merkityksen ymmärtämisen suhteen. Lars Levi Laestadius edusti teologisiin syihin perustunutta käsitystä, jonka mukaan tiukka moraalikuri on tiiviisti yhteydessä uskonnollisuuteen. Erityisesti alkoholinkäyttö oli tuomittavaa, koska se sekoitti tasapainon elimissä, joiden kautta hengellinen todellisuus Laestadiusen mukaan ihmisessä toteutui.<sup>159</sup> Käytännössä Laestadiusen henkilökohtaista emotionaalista hengellistä kokemusta ja uskonnollista kääntymistä painottanut sielunhoito muotoutui eräänlaiseksi hengelliseksi treenaamiseksi. Tärkeää oli oikeanlaiseen emotionaaliseen mielentilaan virittäytyminen.<sup>160</sup> Näin hengellinen elämä ylipäättään muotoutuu kilvoitteluksi, jossa pyritään välttämään ihmisen uskoa elimellisellä tavalla sekoittavia paheita. Laestadiusen spiritualiteettia koskevaa teologiaa voinee kuvailla askeettisuuden lajiksi, jossa kieltäydytään turhista maallisista iloista ja keskitytään hengelliseen sielun treenaamiseen.

Sen sijaan Paavo Ruotsalainen, joka vaikutti herännäisyyden muotoutumiseen, oli itse usein äkkiväärä ja käytti alkoholia, mitä hän perusteli halullaan osoittaa, että ulkokultaisella puhtaisuudella ei voi todellista hengellistä uskoa ansaita. Hengellinen ahdistus oli keskeinen elementti Ruotsalaisen teologiassa. Ilman syvää ja jatkuvaa Jumalan kaipuuta ihminen ei voi saada armoa osakseen. Ruotsalainen suhtautui hyvin vähättelevästi iloluontoisiin ja Jumalaan vähintään näennäisen huolettomasti suhtautuviin ihmisiin. Nimenomaan iloisuus oli merkki huolettomasta suhtautumisesta Jumalaan, jonka armon tarpeen tunnistaminen ja ylipäättään hengellinen prosessi toteutuu kärsimyksen kautta. Ruotsalainen kuvasi hengellistä

---

<sup>158</sup> Kansanaho 1960, 120–121.

<sup>159</sup> Laestadius 1968, 432–442, TT.

<sup>160</sup> Saarinen 2003.

ahdistusta murhehuoneessa viipymisellä, josta ei pitänyt kiirehtiä pois, vaan ottaa vastaan Herran hyvänä lahjana.<sup>161</sup>

Ruotsalaisen kirjeitä lukevalle herää kysymys, eikö iloisten ihmisten huolettomuus voi juontua jumalauskosta. Ilmeisesti Ruotsalainen määritteli huolettomiksi herätyksen ulkopuolella olevat ja herätyksen piiriin kuulumisen edellytyksenä oli ainakin ajoittainen murhehuoneessa viipyily. Kysymyksenä edelleen kuitenkin on, minkälainen rooli kärsimyksestä vapautumisella on herätyksen sisällä ja hengellisyydessä, joka ottaa Jumalan, syntisyyden ja armon tarpeen vakavasti. Ruotsalaisen kirjeiden perusteella kärsimys hengellisenä ja henkisenä ahdistuksena on suurempaa lahjaa kuin siitä uskon ja armon kautta vapautuminen, koska ahdistuksesta vapautuminen johtaa ennemmin tai myöhemmin uskosta luopumiseen. Näin kärsimyksellä ei ainoastaan ole keskeinen rooli Ruotsalaisen uskonnollisuudessa, vaan hänelle usko oli pitkälti kärsimystä. Hänen teologiansa perustana voikin sanoa olevan vahvalla tavalla totuus Jumalan olemassaolosta ja työstä ihmisen hyväksi eikä se, että uskosta seuraisi ihmiselle maallista hyvää.

### **3.3 PASTORAALINEN TYÖ 1800-LUVUN LOPULTA 1950-LUVULLE**

Viimeistään 1800-luvun lopulla sielunhoidollisissa käytänteissä on havaittavissa muutoksia aiempaan. 1800-luvun lopun sielunhoitokäsitystä voidaan tarkastella vuoden 1869 kirkkolain eli niin sanotun Schaumanin kirkkolain valossa. Porvoon piispan Frans Ludvig Schaumanin valmistelemassa kirkkolaissa oli kaksi uutta sielunhoidon elementtiä. Ensinnä, sielunhoitoa ei enää yhdistetty ainoastaan negatiiviseen kirkkokurilliseen toimintaan, vaan sielunhoidolla nähtiin olevan myös positiivinen, ihmistä lohduttava ja rohkaiseva ulottuvuus. Kirkkokurilla oli kuitenkin edelleen merkittävä rooli kirkonelämässä.<sup>162</sup> Sielunhoidon positiivinen tehtävä ilmenee erityistä sielunhoitoa käsittelevässä luvussa, jossa papin harjoittaman yleisen seurakuntatyön ohella määriteltiin sielunhoidon työnala, jonka kohteena oli

---

<sup>161</sup> Ruotsalainen 1985, 9–10, 12, 107. Ks. myös Simojoki 1953.

<sup>162</sup> Lång 2015, 13 luku.

erityisen avun tarpeessa olevat ihmiset, kuten henkisesti ahdistuneet<sup>163</sup>, sairaat, vangit ja rikolliset.<sup>164</sup> Näin kehittyi erityisen sielunhoidon tehtävä, *cura specialis*. Yksi erityisen sielunhoidon huomiota herättävä piirre on se, että terveitä ja niin sanotusti tavallisia ihmisiä ei luettu sen kohteeksi. Tässä on nähtävissä taustaoletus, että terveet eivät tarvitse erityistä sielunhoidollista neuvontaa, vaan he ovat yleisen seurakunnallisen ”sielunpaimentamisen”<sup>165</sup> kohteita.<sup>166</sup>

Sielunhoito ei siis paikantunut ainoastaan osana yleistä papin harjoittamaa seurakuntatyötä, vaan myös erityisenä ja erillisenä työmuotona. Tähän vaikutti pietistinen perintö, jonka Schauman pyrki sisällyttämään osaksi kirkon käytäntöjä. Pietistisen perinteen sisällyttämistä kirkkolakiin ja kirkon elämään oli myös pyrkimys vahvistaa pappiskeskeisyydelle rakentuneen seurakuntaelämän lisäksi kouluissa tehtävän kristillisen opetuksen ja kodeissa tapahtuvan kristillisen elämän merkitystä. Kristillinen elämä jaettiin kolmelle alueelle: seurakunta, koulu ja koti. Sielunhoidon osalta on olennaista varsinkin kristillisen elämän vahvistamiseen pyrkinyt työ, jota Schauman kutsui peedeutiikaksi. Peedeuttinen työ oli laaja-alaista kristilliseen elämään kasvattavaa toimintaa, joka jakautui negatiiviseen kirkkokuriin ja positiiviseen sielunhoitoon.<sup>167</sup> Positiivisenkin sielunhoidon kirkkokurillinen taipumus näkyi kuitenkin edelleen siinä, että Schauman ymmärsi yleisen sielunhoidon osana kirkon kasvatustehtävää.

Kristillisen elämän kolmijaolla on ollut kauaskantoiset seuraukset suomalaiseen luterilaiseen sekä myös kansalliseen mielenmaisemaan. Kirkon

---

<sup>163</sup> ”Hengellisesti raskasmieliset” (Lång 2015, 12 luku 92 §).

<sup>164</sup> Lång 2015, 12 luku.

<sup>165</sup> ”Sielunpaimentaminen” tulee siitä, että pappiin viitataan 1686 ja 1869 kirkkolaeissa termillä sielunpaimen.

<sup>166</sup> Saarinen tulkitsee, että oletus siitä, että ”sielultaan terveet” eivät tarvitse sielunhoitoa, on klassinen sielunhoidon lausumaton taustaoletus: ”Koko sielunhoito on näin kytkeytynyt terveyden ja sairauden erotteluun” (Saarinen 2003, 414). Tämä ei kuitenkaan vaikuta pätevän ainakaan siihen teologiseen traditioon, josta Luther ponnisti ja jota hän jatkoi. Myöhäiskeskiajan passioteologia piti lähtökohtana, että ihminen on sielultaan sairas ja hengellisen avun tarpeessa. Se oli myös Lutherin teologian lähtökohta, jonka voi sanoa omaksuttaneen myös myöhemmin sillä perusteella, mitä vanhaluterilaisesta ja pietistisestä sielunhoidosta on edellä sanottu. Siten, kuten edellä on selostettu, sielun hoitaminen oli papin työn ja koko teologian lähtökohta.

<sup>167</sup> Kansanaho 1960, 113–116.

toiminnan kolmijako merkitsi myös uskonnollisen toiminnan erottelua eri yhteyksiin. Ajattelu kuului koulussa tehtävään työhön, tapakasvatus ja siveellisen elämän harjoittelu kotiin ja hartauselämä kirkkoon. Toisin sanoen sielua ravittiin koulussa opilla, kotona moraalikasvatuksella ja kirkossa tunneperäisellä spiritualiteetilla. Kirkollisen toiminnan kolmijako merkitsi pappien harjoittaman niin yleisen kuin erityisen sielunhoidon pitäytymistä tiukasti uskonnollisena toimintana. Sieluhoito ymmärrettiin joko sananjulistuksena tai henkilökohtaiseen uskonnolliseen kääntymiseen ja parannukseen tähtäävänä neuvontana ja hartauselämänä.<sup>168</sup> Peedeutiikkaan sisältynyt pietistinen maallikoiden sieluhoito oli herätysliikkeissä vakiintunut käytäntö, mutta ei jäänyt vahvana valtakirkon elämään tai Suomessa käytettyihin sielunhoidon oppikirjoihin, vaikka säilyi teologisena ideana myös seuraaviin, vuoden 1964 ja nykyiseen vuoden 1993 kirkkolakeihin.

Suuntausten muunnoksista ja sekoittumisesta huolimatta vielä 1960-luvun alussa sielunhoidon kentässä oli havaittavissa vanhaluterilaisen sielunhoidon mukaisen sananjulistukseen perustuneen sekä henkilökohtaiseen kääntymykseen tähdänneen pietistisen sielunhoidon ainekset.<sup>169</sup> Schaumanin kirkkolaista 1960-luvun alkuun asti vallalla ollut sielunhoidon käytäntö on perustunut henkilökohtaisesti annettulle sananjulistukselle ja kirkkokurilliselle moraalikasvatustehtävälle, joiden avulla ihminen saattoi kasvaa kristittynä täyteen mittaansa. Papin tärkein työväline oli Raamattu, josta tuli lukea ojennuksen, rohkaisun ja lohdutuksen sanoja. Papin sielunhoidollinen tehtävä oli opettaa, neuvoa ja johdattaa oikeanlaiseen kristilliseen elämään.<sup>170</sup>

1900-luvun alkupuolella sieluhoito oli käytetyimpien oppikirjojen perusteella saanut enemmän auttamisen positiivista tehtävää korostavia näkökulmia, vaikka moraalikasvatustähtäys oli edelleen vahva. Sananjulistuksen ja ihmisen henkilökohtaisen jumalasuhteen syventämisen ohella sielunhoidon teoriassa alettiin nostaa esille myös ihmisen psykologiseen ja sosiaaliseen hyvinvointiin liittyviä tavoitteita. Suomessa käytetyissä sielunhoidon oppikirjoissa alkoi näkyä painotukset, joissa Jumalan työ tuottaa

---

<sup>168</sup> Saarinen 2003, 414.

<sup>169</sup> Kansanaho 1960, 121–123.

<sup>170</sup> Ks. Carl Norrbyn *Läran om den kyrkliga själavården* (1899), joka oli vuosikymmenien ajan pappien koulutuksessa tärkein sielunhoidon oppikirja.



ihmisessä sellaisia asioita kuin ”hyvä suhde itsensä ja lähimmäistensä kanssa” tai ”itsen parempi tunteminen”.<sup>171</sup> Tällaisissa sielunhoitokäsityksissä sielunhoitaja siirtyi saarnaajan, hengellisen neuvojan ja moraalikasvattajan asemasta lähimmäisen auttajan suuntaan.

Ihmiskeskeistä sielunhoitoa sisältäneistä oppikirjoista huolimatta pääsuuntaus oli sielunhoidon ymmärtäminen yksityisesti annettuna sananjulistuksena, jossa korostettiin Jumalan sanaa sekä sen hengellistä vaikutusta ihmisessä. Tällaista käsitystä edusti ja edisti laajasti vaikuttaneella tavalla sielunhoidon teoriaa kehittänyt teologi Eduard Thurneysen. Hän ymmärsi sielunhoidon kirkon olemukseen kuuluvana tehtävänä, josta koko seurakunta huolehti mutta oli erityisesti papin tehtävä. Yleiseen seurakunnalliseen työhön ja toimintaan liittyvän sielunhoidollisen ulottuvuuden lisäksi oli yksityisen sielunhoidon muoto. Yksityinen sielunhoito, kuten ylipäätään koko kirkon teologinen tulkinta, perustui Jumalan objektiiviseen sanaan, joka sielunhoidossa tuli henkilökohtaisen keskustelun kautta välittää ihmiselle. Thurneysen perusti sielunhoitokäsityksensä vanhaluterilaisen mallin mukaiselle objektiivista Jumalan sanaa korostavalle teologialle. Hän torjui painokkaasti pietistisen, subjektiivista uskonkokemusta painottaneen sielunhoitokäsityksen, koska hän tulkitsi sen olevan väistämättä ristiriidassa Jumalan sanan objektiivisuuden kanssa.<sup>172</sup>

### 3.4 TERAPEUTTINEN KÄÄNNE

1960-luvulla perustetun kirkon sairaalasielunhoidon koulutuksen ensimmäinen kouluttaja Niilo Syvänteen teologiassa sielunhoidon tehtävä paikantui osana evankeliumin välittämistä. Syvänteen sovelsi sielunhoidon julistustehtävää painottanutta teoriaa kuitenkin niin, että sielunhoidossa tuli vahvemmin ottaa huomioon ihmisen henkilökohtainen tilanne. Sielunhoitajan tehtävänä oli välittää evankeliumia synnistä ja sen psykologisista vaikutuksista kärsivälle ihmiselle.<sup>173</sup> Modernin psykologian kehittymisen vaikutus näkyi

---

<sup>171</sup> Kilpeläinen 1966, 18–19.

<sup>172</sup> Thurneysen 1962, erit. 11–14, 115–116.

<sup>173</sup> Syvänteen sielunhoidon teologia on jumala- ja uskokeskeistä, mutta toisaalta jatkuvasti pinnalla olevana kysymyksenä on se, miten kristilliset ihmisistä koskevat ehdot, synty ja armo, selittyvät psykologian

suomalaisessa sielunhoitotyössä ensimmäisenä Syvänteen ajattelussa. Syvänteen hyödynsi psykodynaamista psykologiaa tulkitessaan mielensisäistä todellisuutta. Hänen teologista ajatteluaan leimasi syyllisyyden psykologisten seurausten selittäminen. Syvänteen pyrki selittämään evankeliumin – eli syntien anteeksiannon – psykologisen merkityksen ja vaikutuksen. Näin Syvänteen hyödynsi psykologiaa kristillisen spiritualiteetin selittämisessä.

Samalla, kun Syvänteen ymmärsi sielunhoidon nimenomaan uskonnolliseksi toiminnaksi, hän kiinnitti erityistä huomiota ihmisen henkisen ja psyykkisen tilan edistymiseen, jossa hän hyödynsi uusimpia psykologian tieteen virtauksia. Tämän vaiheen voi katsoa edeltäneen 1960-luvulla tapahtunutta terapeutista käännettä, jossa sielunhoidon tehtäväksi määrittyi ja myöhemmin vakiintui autettavan psyykkisen tilan vilpitön edistäminen. Psykodynaamisen tulkinnan hyödyntämisellä taas oli vaikutusta kirkon sielunhoidon koulutukseen, jossa psykodynaaminen psykologia muodostui merkittäväksi osaksi erikoistumiskoulutusta. Sen rinnalla sairaalapastoreita ohjattiin opiskelemaan psykoterapeutin pätevyyteen oikeuttava tutkinto.<sup>174</sup>

Sielunhoidon terapeutin käänne kytkeytyi tiiviisti yhteiskunnalliseen kehitykseen ja muutokseen. Toisen maailmansodan jälkeinen yhteiskunta alkoi edellyttää ihmisläheisempiä ja psykologisesti riittävän päteviä käytänteitä myös kirkon työntekijöiltä. Julistuksellinen sielunhoito ei ollut enää pätevä tapa toimia sairaaloissa, joissa papilla ei ollut enää kirkon yhteiskunnalliseen asemaan perustuvaa itsestään selvää ja sisäänrakennettua roolia vaan joissa pappi oli ennemmin kutsuttuna vieraana. Viimeistään 1960-luvulta lähtien alkoi näkyä se, että kirkon työntekijällä ei ollut kiihtyvästi demokratisoituvan ja monikulttuuristuvan yhteiskunnan organisaatioissa ja toiminnoissa moraaliseen ja pedagogiseen auktoriteettiasemaan perustuvaa paikkaa, kuten oli vielä Schaumanin kirkkolain säätämiseen aikaan.<sup>175</sup> Lisäksi terveydenhoidon käytännöissä sairaalapappien suhteen voitiin ottaa mallia esimerkiksi

---

avulla: kuinka ihmisen syntyisyys näyttäytyy psykologisina oireina ja kuinka sielunhoidossa välitetty armo on myös psykologisesti auttavaa (esim. Syvänteen 1970, 24, 29; Syvänteen 1977, 20–21).

<sup>174</sup> Erityisesti psykoterapiakoulutusta tarjoavasta, eksistentiaalis-filosofisesti orientoituneesta Therapiea-säätiöstä muodostui merkittävä yhteenliittymä kouluttautuville sielunhoitajille (Yli-Karjula 2005, 27).

<sup>175</sup> Saarinen 2003, 415.

Yhdysvalloista, joissa sairaalapappien klininen koulutus eli hoitoon tähtäävä koulutus oli toiminut jo kolmen vuosikymmenen ajan.

Yhteiskunnan sairaalasielunhoidolle asettamien kehittämisspainoiden lisäksi toinen maailmansota ja sen myötä alkanut uudenlaisen kansankirkon rakentaminen ja muotoutuminen vaikutti ihmiskeskeisen sielunhoidon vahvistumiseen. Ennen toista maailmansotaa kirkon itseymmärrystä määrittä pitkälti pietistinen ekklesiologinen ymmärrys, jossa seurakunnan toiminta rakentui aktiivisten eli niin sanotusti hengellisten ja tosiuskovaisten joukon palvelemiselle. Tällaisen seurakuntaymmärryksen taustalla voi nähdä Schaumanin kirkkolain hengellisen elämän kolmijaon, jossa seurakunnalliselle työlle jäi tunne-elämä ja spiritualiteetti. Suuri osa kansasta suhtautui enemmän tai vähemmän välinpitämättömästi kirkkoon tai ainakin sen aktiiviseen toimintaan osallistumiseen. Toki silloisessa kansankirkkoajattelussa nämäkin ihmiset ajateltiin osaksi kirkkoa, mutta todellinen uskovien seurakunta kokoontui kuitenkin seurakunnan toiminnan piirissä.<sup>176</sup> Myös sielunhoito paikantui uskoville suunnattuna julistuksena ja parannukseen ohjaajana. Siten sekä vanhaluterilainen että pietistinen sielunhoidon käsitykset saattoivat elää rinta rinnan tässä pietistisen seurakuntakäsityksen ohjaamassa kansankirkossa.<sup>177</sup>

Toinen maailmansota vaikutti sielunhoitoa koskevien käsitysten muutokseen sitä kautta, että pappien oli sodan aikana palveltava ei vain kirkkoon ja seurakunnan tiloihin kokoontuvia, vaan koko kansaa. Rintamalla toimineet papit olivat kaikkien sotaan osallistuneiden suomalaisten sielunhoitajia. Sota lieene vaikuttanut vahvastikin siihen, että myöhemmin sairaalasielunhoidon koulutuksen kautta levinnyt terapeutin auttamiseen keskittynyt sielunhoidon malli sai nopeasti niin vahvan sijan kirkon käytännöissä. Sota toi uudella tavalla yksittäisten ihmisten ja myös jaetun inhimillisen tuskan ja hädän pappien eteen. Koko kansankirkkokäsitys muotoutui ja muodostettiin uudestaan sodan jälkeen. Lehdissä ja kirkon piirissä käydyn keskustelun voittanut mielipide oli, että vanhoihin käytäntöihin ei enää ollut paluuta, vaan kirkon oli avauduttava todelliseksi koko kansan

---

<sup>176</sup> Murtorinne 1978, 134–135.

<sup>177</sup> Kansanaho 1960.

kirkoksi.<sup>178</sup> Tätä kehitystä edisti vuonna 1942 perustettu Asevelipapit-järjestö, jonka ajama julkinen kirkon tehtävää ja toimintaa koskeva keskustelu rakentui Vartija-lehden ympärille.<sup>179</sup> Aiemmin samana vuonna hyvin samantyyppisen uuden kansankirkon kokonaisidean esitti Käpylän kirkon pappeinkokouksessa Martti Simojoki, joka toimi myöhemmin arkkipiispana vuosina 1964–1978.<sup>180</sup>

Uutta kansakirkkoajatusta koskeva keskustelu roihahti Vartijan päätoimittajana toimineen papin Erkki Niinivaaran vuonna 1952 kirjoittaman synodaalikirjan *Maallinen ja hengellinen* myötä. Niinivaara kritisoi voimakkaasti pietistisen herätyskristillisyyden tapaa erottaa hengellinen maallisesta sekä kirkossa vallinneeseen toimintakulttuuriin keskittyä hengelliseen toimintaan ja työhön.<sup>181</sup> Sen sijaan, uutta kansankirkkoajatusta muotoillen Niinivaara esitti, että kirkko toteuttaa hengellistä tehtäväänsä koko kansaa palvelevassa sosiaalisessa työssä. Dogmatiikan professori Osmo Tiililä vastusti jyrkästi Niinivaaran esittämiä ajatuksia ja katsoi, että tämä tukeutuu teologiaan, joka korostaa kaikkien kastettujen täyttä osallisuutta Kristuksen ruumiista ja väheksyy syvään hengellisyyteen perustuvaa kilvoittelua.<sup>182</sup> Niinivaaraan ja Tiililään ainakin myöhemmässä historiankirjoituksessa usein henkilöityvä keskustelu sai suuret mittasuhteet suomalaisessa kirkollisessa ja teologisessa keskustelussa. Jonkinlaisena päätepisteenä oli Tiililän liittyminen roomalais-katoliseen kirkkoon.

---

<sup>178</sup> Murtorinne 1978, 136–138. Kansankirkko-termi on alun perin Friedrich Schleiermacherin. Kirkosta alettiin puhua kansankirkkona, kun kirkko Schaumanin kirkkolain myötä erotettiin hallinnollisella tasolla valtiosta. Valtionkirkosta ei voinut siten enää puhua. Kirkon yhteiskunnallinen asema oli murroksessa jo 1800-luvulta lähtien ja kärjistyi sisällissodassa. Keskityn kuitenkin kirkon yhteiskunnalliseen aseman muutokseen vain siltä osin kuin se on olennaista nykyisten sielunhoidon käytäntöjen ja teologian osalta (Sorsa 2010, 35–48).

<sup>179</sup> Malkavaara 2000, 2006; Karttunen 2020, 97.

<sup>180</sup> Mäkisalo 1988, 121; Karttunen 2020, 97.

<sup>181</sup> Niinivaara (1952). Risto Saarinen viitanee juuri toisen maailmansodan jälkeen käytyyn kirkon kokonaistehtävää koskeneeseen keskusteluun sanoessaan, että Schaumannin kirkkolaissa tehdyllä kristillisen elämän kolmijaolla on ollut kauaskantoiset seuraukset suomalaisessa kirkollisessa elämässä. Kolmijaon seurauksena oli uskonnollisen elämän malli, tai ainakin kolmijako perusteli sellaisen mallin, jossa kirkon tehtäväksi jää ainoastaan sielun ruokkiminen hengellisyydellä kun koulun tehtäväksi määriteltiin tiedon ja ajattelun kehittäminen ja kodin tehtäväksi moraalikasvatus (Saarinen 2003).

<sup>182</sup> Karttunen 2020, 98–99.

Uudessa kansankirkkoajattelussa kirkon sosiaalista työtä kehitettiin ja siihen laitettiin voimavaroja. Sosiaalinen työ perusteltiin hengellisenä työnä sinänsä ja kirkon perustehtävän toteuttamisena eikä nimenomaisen hengellisen työn rinnalla kehällisenä toimintana.<sup>183</sup> Tähän aaltoon kytkeytyy kirkon nykyisenlainen lapsi- ja nuorisotyön kehittäminen, palvelevan puhelimen ja perheneuvonnan perustaminen sekä diakoniatyön perusteleminen lähimmäisenrakkautena. Terapeuttinen sielunhoito on osa tätä samaa kehitystä. Psykkisen tilan edistämiseen keskittyvä terapeuttinen sielunhoito on mielekästä ymmärtää osana kirkon tekemää sosiaalista työtä, jota ryhdyttiin vahvistamaan toisen maailmansodan jälkeen ja jonka taustalle muotoiltiin uusi kansankirkkoajattelu. Tällaista kirkon teologista ja toiminnallista itseymmärrystä voi kutsua sosiaalisesti orientoituneeksi luterilaisuudeksi.<sup>184</sup>

Vaikka yhteiskunnalliset seikat vaikuttivat valtavirran sielunhoidon sekä sairaalasielunhoidon koulutuksen kehittymiseen, niin sielunhoidon uudistaminen oli myös teologinen prosessi, jossa evankeliumin tehtävä auttamisessa selitettiin uudella tavalla. Aiemmin vallinneessa sielunhoidossa huomio oli joko Jumalan tekemässä työssä sinänsä ja sen kommunikoimisessa sielunhoidettavalle tai sitten Jumalan työn vaikutuksessa ihmisessä. Terapeuttisessa lähestymistavassa huomio keskitetään autettavan ihmisen tarpeisiin. Tällaisen lähestymistavan mukaiseksi ratkaisuksi tuli Irja Kilpeläisen Suomessa soveltama ja muotoilema lähimmäiskeskeinen sielunhoito, jonka keskeiset periaatteet määrittävät vallalla olevaa sielunhoitokäsitystä edelleen.<sup>185</sup> Aivan radikaalisti uutena ajatuksena lähimmäiskeskeisen sielunhoidon

---

<sup>183</sup> Sorsa 2010, 48–53.

<sup>184</sup> Tsokkinen 2014, 162–166. Oma kysymyksensä tietysti on, miten kirkon sisällä toimivat herätysliikkeet suhteutuvat sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden uskontulkintaan. Tyypillistä konservatiivi-liberaali-asetelmaa mielekkäämpää voisikin olla tarkastella kirkon sisäistä moninaisuutta siinä valossa, miten uuteen sosiaalista työtä painottavaa ja sitä jo sinänsä hengellisenä pitävään kansankirkkoa määrittävään uskontulkintaan suhtaudutaan. Juuri tämä kysymys on ollut aiheena 1950- ja 1960-luvuilla kirkkoa koskeneessa keskustelussa, josta nykyiset vastakkainasettelut juontavat (Sorsa 2010, 53–57). Tämä keskustelu sinänsä ei kuitenkaan kuulu tähän tutkimukseen, mutta kirkon olemusta ja tehtävää koskevat käsitykset ovat kuitenkin olennaisia sielunhoidon harjoittamisen ja määrittelemisen osalta.

<sup>185</sup> Saarinen 2003, 415; Kettunen 1990, 331.

periaatteita ei kuitenkaan tuotu, vaan jo 1950-luvulla Suomessa käytetyissä oppikirjoissa oli tällaisia painotuksia, kuten edellä lyhyesti selvitettiin.

Lähimmäiskeskeinen sielunhoito perustui yhdysvaltalaisen pastorin Anton T. Boisenin sielunhoidon kliinisen koulutuksen alkuun paneman sielunhoidon liikkeen periaatteille. Boisen itse joutui 1920-luvulla vakavien mielenterveyshäiriöiden takia hoitoon, jossa hän koki syvästi, että sairaalapastorin julistukseen perustunut sielunhoito ei ollut auttavaa vaan päinvastoin. Pappi ei keskittynyt autettavaan ja tämän hätään, vaan omaan asiaansa ja sen sanomiseen. Objekttiivinen ja yleinen julistus ei Boisenin kokemuksen mukaan auttanut vakavassa henkisessä hädässä olevaa. Tästä kokemuksesta kumpusi kliinisen sielunhoidon malli, jossa sielunhoitajan toiminnan kriteeriksi asetettiin autettavan tarpeet eikä kristilliseenoppiin perustuva uskontulkinta. Boisen perusti vuonna 1926 sielunhoitajan koulutuksen, jossa uuden mallin mukaista sielunhoitoa opetettiin. Koulutuksesta muotoutui sairaalapastoreiden koulutuksen liike, joka toimii edelleen vahvana liikkeenä.<sup>186</sup>

Kliininen sielunhoito perustui kolmelle periaatteelle. Ensinnä, sielunhoitajan on osattava tunnistaa autettavan todelliset ongelmat ja niiden taustalla olevat uskonnolliset tekijät. Toiseksi, sielunhoitajalla on oltava riittävät taidot auttaa myös vakavista mielenterveyden häiriöistä kärsiviä, ja kolmanneksi sairaalasielunhoitajan on kyettävä tekemään yhteistyötä lääketieteellisen hoitohenkilökunnan kanssa. Boisenin kliininen sielunhoito uudisti aiempia käytänteitä ratkaisevalla tavalla. Aiemmin sairaalapapin toiminta perustui teologian avulla sanoitetun uskontodellisuuden yksipuoliseen kommunikointiin. Nyt sielunhoitajan toimintaa alettiin tarkastella siitä näkökulmasta, miten ihmistä voitaisiin parhaalla tavalla auttaa, mitä myös arvioitiin kriittisesti ja analyttisesti.<sup>187</sup> Näin sielunhoidon tehtäväksi määrittyi terapeuttinen auttaminen.<sup>188</sup> Teoreettiseksi taustaksi muotoutui pastoraalipsykologia, jolla tarkoitetaan pastoraalisen toiminnan tutkimusta

---

<sup>186</sup> Kettunen 2013, 23–25.

<sup>187</sup> Stokoe 1974, 26.

<sup>188</sup> Viitataan terapeuttisuudella sanan varsinaiseen, kreikan kielestä käännetyn sanan perusmerkitykseen eli mieleen ja kokemistodellisuuteen kohdistuvaan auttamiseen enkä moderniin psykologiaan perustuvaan psykoterapiaan.

psykologisena kysymyksenä. Pastoraalipsykologiasta on muotoutunut keskeinen teologian oppialaa, jonka asemasta suhteessa pastoraaliteologiaan on vastikään virinnyt keskustelu Suomessa.<sup>189</sup>

Kilpeläinen sovelsi yhdysvaltalaisen kliinisen sielunhoidon liikkeen ideoita ja sanoitti terapeutin sielunhoidon teologiset ja metodiset periaatteet Suomessa. Kilpeläinen määritteli sielunhoidon tehtävän lähtökohtaisesti leimallisen terapeutiksi: sielunhoitajan ensisijaisena ja luovuttamattomana tehtävänä on pyrkiä auttamaan kärsivää ihmistä. Tämä terapeutin lähestymistapa on juurtunut määrittämään kirkossa vallalla olevaa käsitystä sielunhoidon tehtävästä. Kilpeläinen nimesi esittämänsä mallin lähimmäiskeskeiseksi sielunhoidoksi. Metodisena lähtökohtana on keskittyä niihin asioihin, joihin autettava itse haluaa niin, että sielunhoitaja keskittyy kuuntelemaan ja pitäytyy esittämästä omia näkemyksiä ja mielipiteitä. Työtapa edellyttää, että sielunhoito luopuu omista ennakkoluuloistaan ja antautuu vastaanottamaan autettavan asiat sellaisena kuin tämä ne esittää. Sielunhoitajan työtapa on siten niin sanotusti non-direktiivinen, jossa pyrkimyksenä ei ole ohjailla autettavaa mihinkään ennalta määrättyyn ja sielunhoitajan päättämään suuntaan, vaan tehtävänä on auttaa autettavaa löytämään itse mahdolliset ratkaisut tai vaihtoehdot.<sup>190</sup>

Lähimmäiskeskeinen sielunhoito rakentuu pitkälti sen varaan, että kuulluksi ja vakavasti otetuksi tulemisella on terapeutin vaikutus. Sielunhoitajan on osattava asettaa omat ennakkoluulot ja käsitykset sivuun ja keskittävää ymmärtämään autettavan kokemuksia ja tapaa jäsentää niitä. Konkreettinen metodi on kysyä autettavalta lisää käyttämällä tämän omia sanojaan ja tapoja muotoilla asioita. Näin sielunhoitaja auttaa autettavaa jatkamaan asioidensa kertomista ja antaa tämän valita, mitä pitää tärkeänä. Toisaalta sielunhoitajan on myös kyettävä tunnistamaan olennaiset asiat ja tarttumaan niihin.

---

<sup>189</sup> Paavo Kettunen on edustanut kantaa, jonka mukaan pastoraalipsykologia on ensisijainen sielunhoitoa tarkasteleva tutkimusala. Helsingin yliopiston tuore pastoraaliteologian professori Auli Vähäkangas taas on määritellyt sielunhoidon ennen kaikkea pastoraaliteologian alaan kuuluvaksi tutkimuskohteeksi, minkä perusteella pastoraalipsykologia on osa pastoraaliteologiaa. Ks. Kettunen 2018; Vähäkangas 2018. Nojautun viimeksi mainittuun käsitykseen, ja olen luvussa 1.3 lyhyesti selventänyt tämän tutkimuksen kytkeytymistä pastoraaliteologian alaan.

<sup>190</sup> Ks. esim. Peltomäki 2019a.

Sielunhoitajan osoittama ymmärrys ja myötätunto on olennainen osa tällaista auttamista.<sup>191</sup> Kilpeläinen kuitenkin korosti, että sielunhoitajan kyky asennoitua kiinnostuneesti ja kunnioittaen autettavaan ja tämän asioihin on osa sielunhoitajan ammatillisuutta. Siten myötätunto ei ole niinkään emotionaalinen vaan professionaalinen kysymys. Sielunhoitajan ammatillisuus on muutenkin olennainen osa lähimmäiskeskeistä sielunhoitoa. Ammatillisuuteen kuuluu se, että sielunhoitaja rajoittaa tapaamisten kestoa. Avuntarve voi saada ihmisen takertumaan auttajaan, mutta sielunhoitajan on rajattava antamaansa apua, koska keskusteluiden venyminen on pois muilta apua tarvitsevilta.<sup>192</sup>

Se, mistä sielunhoidon tai psykologian perinteestä tai viitekehyksestä Kilpeläinen suoraan ammensi lähimmäiskeskeisen sielunhoidon muotoilemiseen, on ollut hankala kysymys suomalaisessa keskustelussa. Syynä on, että Kilpeläinen kiisti kirjoittamassaan yleisönosastokirjoituksessaan, että hän olisi tuntenut tai koskaan kuullutkaan amerikkalaisesta psykologista Carl Rogersista, joka kehitti non-direktiivisyydelle perustuvan asiakaskeskeisen auttamismenetelmän (*client-centered therapy*).<sup>193</sup> Rogers perusti niin sanotun humanistisen psykologian koulukunnan, jolla on ollut merkittävä paitsi tutkimuksellinen myös yhteiskunnallis-kulttuurinen jälkivaikutus.<sup>194</sup>

Rogersin tuntemisen kiistämisen taustalla oli pitkään uutta sielunhoitomenetelmää vastaan esitetty kritiikki. 1970- ja 80-luvuilla kirkollisissa piireissä muodostui haukkumasanaksi kutsua rogersilaiseksi, jolla viitattiin maallistuneeseen, uskonnon unohtaneeseen ja psykologiaan nojautuvaan pastoraalisen toiminnan malliin. Kilpeläiselle viimeinen ponnin Rogersin tuntemisen kieltävän mielipidekirjoituksen kirjoittamiselle oli Hannu Purhosen väitöskirja, jossa Kilpeläisen sielunhoitomenetelmän esitetään edustavan asiakaskeskeistä mallia, jonka seurauksena oleva Jumalasta puhumisen vähentyminen ilmenee jo *Osaammeko kuunnella ja auttaa* -kirjan esimerkkitapausten liikkumisesta voittopuolisesti horisontaalisella tasolla.<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> Kilpeläinen 1973, 26–28.

<sup>192</sup> Kilpeläinen 1973, 33–35.

<sup>193</sup> Kilpeläinen 1988.

<sup>194</sup> Peltomäki 2019c.

<sup>195</sup> Purhonen 1988, 173.



Paavo Kettunen on seurannut Kilpeläisen omaa käsitystä ja tulkinnut, että lähimmäiskeskeinen sielunhoito kytkeytyy väljästi eksistentiaaliseen traditioon sillä perusteella, että etenkin psykoottisten potilaiden kohdalla tavoitteena ei ollut mikään nopea apu toisin kuin Rogersin mallissa, joka oli orientoitunut ratkaisuiden etsimiseen ja konkreettiseen apuun.<sup>196</sup>

Huolimatta Kilpeläisen jyrkästi kiistämästä yhteydestä, yhtäläisyydet Rogersin asiakaskeskeisyyden ja lähimmäiskeskeisyyden välillä ovat ilmeiset. Molempien työtapojen lähtökohtana on non-direktiivisyys, joka toteutuu käytännössä autettavan kuuntelemisen sekä tätä kohtaan kunnioittavan ja empaattisen asennoitumisen kautta.<sup>197</sup> Olennaisena taustaoletuksena on, että ihminen pyrkii hyvään ja siksi auttajan tehtävänä ei ole tuomita autettavaa tai osoittaa tämän virheitä. Lähimmäiskeskeisyyteen kuuluu käsitys, että ihminen itse tietää virheensä ja kantaa niistä syyllisyyttä. Sielunhoitajan tehtävänä on saada kunnioittavan kuuntelemisen avulla aikaan luottamus, jonka varassa autettava voi olla rehellinen kokemustensa kanssa.<sup>198</sup>

Kilpeläinen myös viittasi pastoraalitutkielmassaan Rogersiin ja tämän terapeuttiseen menetelmään.<sup>199</sup> Ei kuitenkaan ole tarpeen tulkita, että termien samanlaisuudesta huolimatta Kilpeläinen olisi ottanut mallin suoraan Rogersin asiakaskeskeisestä terapiasta.<sup>200</sup> Sen sijaan vaikuttaa ennemmin siltä, että Kilpeläinen hyödynsi uusimmasta amerikkalaisesta pastoraaliteologiasta ja -psykologiasta, joiden muotoutumiseen Rogers vaikutti merkittäväällä tavalla.<sup>201</sup> Rogers oli mukana New Yorkissa vuosina 1942–1945 kokoontuneessa psykoanalyytikkojen, lääkäreiden, sielunhoitajien ja teologien ryhmässä, joka keskusteli uusimmista psykologian ja terapian virtauksista sekä niiden suhteesta uskontoihin sekä näiden teemojen kommunikoinnista populaarilla kielellä. Muita ryhmän jäseniä oli muiden muassa Paul Tillich, Erik Erikson ja Seward Hiltner, joiden jälkivaikutus psykologiaan ja teologiaan on ollut

---

<sup>196</sup> Kettunen 1990, 258.

<sup>197</sup> Bozarth 2012, 266; Joseph & Murphy 2013, 28; Kilpeläinen 1966, 51–53.

<sup>198</sup> Kilpeläinen 1973, 26–28.

<sup>199</sup> Kilpeläinen 1966, 51–53.

<sup>200</sup> Tämän lisäksi voi tarkalleen ottaen pitää samaan aikaan paikkansa se, että Kilpeläinen ei tuntenut Rogersia, kuten hän mielipidekirjoituksessaan esitti, ja se, että Kilpeläinen tuns Rogersin terapiamenetelmän.

<sup>201</sup> Lempinen 1977, 187; Graham 2000, 139–140.

merkittävä. Boisenin alulle panema sielunhoidon uudistusliike vaikutti erityisesti oppilaansa Hiltnerin kautta, joka oli kenties merkittävien terapeuttisen sielunhoidon teoriaa, käytäntöä ja teologiaa muodostanut ja vakiinnuttanut teologi.<sup>202</sup>

Terapeuttinen lähestymistapa on omaksuttu lähtökohdaksi vallalla olevassa niin suomalaisessa kuin kansainvälisessä sielunhoitotutkimuksessa. Pastoraaliteologisessa tutkimuksessa ei ole viime vuosikymmeninä juurikaan käyty keskustelua siitä, onko sielunhoidon luovuttamattomana tehtävänä auttaminen, vaan se on omaksuttu itsestään selväksi lähtökohdaksi. Ajankohtaisessa pastoraaliteologisessa tutkimuksessa keskustelun aiheina on enemmänkin se, minkä käsitysten varassa terapeutista lähestymistapaa tulisi soveltaa ja miten käytänteet tulisi perustella. Yksi olennainen kysymys pastoraalisten käytänteiden perusteluissa on, missä määrin nojaututaan psykologiseen tietoon ja miten se suhteutuu teologiaan. Mutta myöskään teologisten perusteluiden varaan rakentavassa, sielunhoidon uskonnollista tehtävää painottavassa tutkimuksessa teesinä ei tyypillisesti ole irtaantua terapeuttisesta lähestymistavasta, vaan laajasti ottaen se, miten sielunhoidon uskonnollinen ulottuvuus perustallaan osana terapeutista lähestymistapaa.<sup>203</sup> Lisäksi Suomessa teologisessa koulutuksessa ja kirkon omassa sielunhoidon koulutuksessa nojaututaan terapeuttisen lähestymistapaan ja siihen perustuvaan tutkimuskirjallisuuteen.<sup>204</sup>

Yksi terapeuttisen lähestymistavan kehittämiseen ja omaksumiseen liittyvä kehitys on ollut, että pappien seurakunnissaan harjoittama sielunhoito on alkanut muotoutua erityissielunhoidossa opitun mallin mukaisesti. Yhtäältä tämä koskee puhtaasti sielunhoidon metodologiaa mutta toisaalta sitä, että yleisen sielunhoidon tehtävässä, *cura generalisissa*, on alkanut painottua kahdenkeskisessä kohtaamisessa tehtävä kärsimyksen lievittäminen. Yleiseen sielunhoitoon kuuluu kolminainen tehtävä: hengellisen työn ja pappien nimenomaisesti harjoittama kahdenkeskeinen sielunhoito, yleisessä pastoraalisessa työssä toteutuva sielunhoito sekä kristittyjen harjoittama

---

<sup>202</sup> Graham 2009, 138–142.

<sup>203</sup> Esim. Swinton 2007; Graham 1996; 2009.

<sup>204</sup> Esim. Tukiainen 2017.

sielunhoito. *Cura generalisiin* kuuluva ajatus sielunhoidon tehtävän toteutumisesta kaikessa pastoraalisessa työssä on jäänyt taka-alalle, minkä esimerkiksi Kettunen on huomionnut hahmotellessaan sielunhoidollisen kirkon mallia.<sup>205</sup>

Tutkimusta varten haastateltujen pappien käsitykset sielunhoidosta ja sen teologisesta perustasta ovat kiinnostavia sen suhteen, millaiseen sielunhoitoa koskevaan peruskäsitykseen kirkon sielunhoitokäytänteissä nojaututaan. Pienestä kolmen papin haastatteluotannasta ei voi johtaa yleistettäviä tuloksia, mutta niitä on kiinnostava tarkastella siinä valossa, miten haastateltujen pappien käsitykset suhteutuvat sielunhoitokirjallisuudessa ja -koulutuksessa ilmenevään muutokseen.

Jokainen haastateltu pappi kuvasi seurakunnissa tehtävää sielunhoidollista työtä ennen kaikkea auttamisen ja välittämisen käytännön harjoittamisena. Haastateltavat papit eivät siis kuvanneet sielunhoitoa uskonnollisena tehtävänä, vaan ennen kaikkea seurakunnassa harjoitettavana käytännöllisenä toimintana, jossa välitetään ihmisistä ja autetaan heitä. Sielunhoidon sanoittaminen ennen kaikkea käytännöllisenä toimintana ei tarkoittanut, että haastatellut papit eivät olisi ymmärtäneet sielunhoitoa kirkon olemukseen kuuluvana tehtävänä. Päinvastoin kaikille oli selvää, että sielunhoidossa toteutetaan kirkolle itsestään selvästi kuuluvaa tehtävää auttaa ja tukea lähimmäisiä. Elina, toisen kaupunkiseurakunnan pappi, kuvasi sielunhoitoa ihmisten rinnalla kulkemisena, joka on tyypillinen terapeuttista sielunhoitoa kuvaava ilmaus.<sup>206</sup>

Pappien haastattelut asettuvat linjaan sen teologisesta tutkimuksesta ilmenevän seikan kanssa, että 1960-luvulla melko radikaalisti aiemmasta poikenneet terapeuttisen sielunhoidon ajatukset on omaksuttu normaaliksi tavaksi kohdata kärsivä ihminen kirkon työntekijänä. On kiinnostavaa, että haastatellut papit pitivät vilpittömästi auttamista sinänsä kirkon itseyttämyksensä ja perimmäisestä uskonnollisesta tehtävästä kumpuavana tehtävänä. Itse asiassa kukaan papeista ei selventänyt teologisesti erityisen tarkkaan, miten kirkon uskonnollinen tehtävä toteutuu terapeuttisessa

---

<sup>205</sup> Kettunen 2013.

<sup>206</sup> Esim. Kettunen 2013.

sielunhoidossa, jossa ensisijaisena pyrkimyksenä on psyykkinen tai henkiseen kokemistodellisuuteen kohdistuva auttaminen. Tätä ei nähdäkseni pidä tulkita terapeutin lähestymistavan teologiasta tai sen ohuudesta johtuvana asiana, vaan pappien pitäminen terapeutista lähestymistapaa itsestään selvänä kertoo sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden omaksumisesta.

### **3.5 TEOLOGIA, PSYKOLOGIA, KÄRSIMYS JA IHMISEN HYVÄ**

Amerikkalainen kliininen sielunhoito ja sen perustalta Kilpeläisen muotoilema lähimmäiskeskeinen sielunhoito oli merkittävä muutos psykologisen tiedon soveltamisessa pastoraalisessa toiminnassa. Teologian ja psykologian suhdetta voi tarkastella siinä valossa, miten evankeliumin ajatellaan kommunikoituvan pastoraalipsykologisessa sielunhoidossa. Evankeliumin kommunikoitumisen tai välittymisen näkökulmasta terapeutin käänne on merkinnyt käännettä myös psykologisen tiedon hyödyntämisessä sielunhoidossa.

Nykyisiä käsityksiä teologian ja psykologian suhteesta paitsi ylipäätään niin erityisesti pastoraalisessa toiminnassa voidaan tarkastella pastoraalipsykologian näkökulmasta. Pastoraalipsykologialla tarkoitetaan teologisen tutkimuksen aluetta, jossa hyödynnetään sekä teologista että psykologista tietoa. Pastoraalipsykologialla on myös vahva teologisen ja psykologisen tiedon käytäntöön soveltamisen pyrkimys.<sup>207</sup> Tarkalleen ottaen kyse ei siten ole ainoastaan teologisesta tutkimuksesta, vaan myös sielunhoitoa harjoittavien oman työnsä reflektointia käytännön kokemuksen sekä psykologisen ja teologisen tiedon näkökulmasta. Pastoraalipsykologia rajataan usein koskemaan ainoastaan sielunhoitoa, mutta myös muuta uskonnollista ja kirkollista toimintaa eli pastoraalteologian tutkimuskohteita voidaan tarkastella pastoraalipsykologian näkökulmasta.

Ensimmäisen kerran psykologista tietoa hyödynnettiin ohjelmallisesti pastoraaliseen työhön Boisenin aloittamassa niin sanotussa amerikkalaisessa sielunhoitoliikkeessä. Siten pastoraalipsykologia on varsinaisesti saanut alkunsa amerikkalaisessa sielunhoitoliikkeessä, vaikka pastoraalipsykologian

---

<sup>207</sup> Kettunen 1990, 39–40.

termiä ei vielä käytettykään.<sup>208</sup> Euroopassa pastoraalipsykologinen tulkinta rakentui Oskar Pfisterin vaikutuksesta psykoanalyttisen teorian varaan. Suomen sielunhoidon kentässä psykoanalyttiseen psykologiaan perustunut pastoraalipsykologia sai sijaa sairaalasielunhoidon koulutuksessa. Edelleen psykoanalyysiin pohjautuvalla psykoterapeuttisella osaamisella on vahva rooli sairaalasielunhoitajien koulutuksessa. Pastoraalipsykologisen paradigman murtautuminen hallitsemaan suomalaista sielunhoidon kenttää tapahtui kuitenkin ennen kaikkea 1980-luvun puolivälissä alkaneen kaikille papeille suunnatun sielunhoidon koulutuksen kehittämisen myötä sekä Sielunhoidon aikakauskirjassa, jota julkaistiin vuosina 1988–2009.

Käytännöllisen teologian professori Paavo Kettunen on vaikuttanut Suomessa merkittävästi sielunhoidon teoriaan ja sen kehitykseen. Kettusen sielunhoidon teologiaa koskeva ohjelma voidaan lukea hänen vuoden 2013 oppikirjastaan *Auttava kohtaaminen 1. Sielunhoidon perusteet ja teologia*. Oppikirja on ensimmäinen osa ainakin alun perin yhtenäiseksi tarkoitettusta teoksesta, joka on syntynyt Kirkkohallituksen sielunhoidon oppikirjan tekemiseksi asetetun työryhmän tuloksena.<sup>209</sup>

Kettunen soveltaa pastoraalipsykologista paradigmaa, jonka lähtökohtana on terapeutista sielunhoitoa leimaava pyrkimys auttaa ja lievittää kärsimystä. Sielunhoitajalla ei siis voi olla sitä ohittavia tavoitteita kuten evankeliumin oikea kommunikoinen, parannukseen johdattaminen tai hengellinen sielun treenaaminen. Pastoraalipsykologiassa ihmisen hätää tulkitaan psykologisena asiana eikä uskonnollisena kysymyksenä, ja ihmistä tulee hoitaa parhaan psykologisen tiedon mukaisesti. Lisäksi uskoa tarkastellaan pastoraalipsykologiassa psykologisena kysymyksenä. Siksi ihmisen psyykkiseen hätään kohdistuva auttaminen ja kärsimyksen lievittäminen on kääntäen myös

---

<sup>208</sup> Amerikassa pastoraalipsykologia rakentui 1950-luvulta lähtien erityisesti psykologi Carl Rogersin ja teologi Seward Hiltnerin vaikutuksesta humanistisen psykologian varaan. Euroopassa erityisesti Oskar Pfister ohjasi pastoraalipsykologista tulkintaa siten, että se rakentui psykoanalyysin varaan (Kettunen 1990, 39).

<sup>209</sup> Toinen osa on Raili Gothónin *Auttava kohtaaminen 2. Sielunhoidon perusteet ja käytäntö* (2014), joka keskittyy esittelemään sielunhoidon erilaisia teorioita, menetelmiä ja käytäntöjä (Grevbon 2016 mallin mukaisella tavalla) eikä niinkään pyri perustelemaan tiettyä sielunhoitokäsitystä. Suomessa Jouko Kiiski hyödynsi Grevbon jaottelua jo aiemmin sielunhoidon teologian ja käytännön yleisesityksessään (Kiiski 2009).

uskoon ja jumalasuhteeseen ulottuvaa – mikäli autettava itse näin kokee ja haluaa tulkita.<sup>210</sup>

Kärsivän ja sielunhoidossa autettavana olevan ihmisen jumalasuhteen tarkastelu psykoanalyttisen psykologian valossa on yksi keskeinen osa Kettusen sielunhoidon teoriaa. Kettunen on hyödyntänyt Martti Hyrckin psykoanalyysiin perustuvaa viisi jumalakuvaa, jotka määrittävät ihmisen jumalasuhtetta.<sup>211</sup> Lisäksi, psykoanalyysistä puhuttaessa, Kettusen sielunhoidon teorian taustalla on Joachim Scharfenbergin psykoanalyttisen pastoraalipsykologian käsitys, että sielunhoidon tulee olla avointa ja etukäteen määrittelemätöntä.<sup>212</sup> Scharfenberg perustelee tämän Paul Ricoeurin symbolin käsitteellä, jonka mukaan tietty määritelmä tuhoaa luovuuden, mutta symboli avaa tulevaisuuden ja ajattelun.<sup>213</sup> Ricoeur tarkoitti filosofisen käsitteensä hermeneuttisen tulkinnan käyttöön, mutta Scharfenberg hyödynsi sitä sellaisenaan pastoraalisen toiminnan määrittelemiseen tai kuvaamiseen. Näin käytettynä sielunhoidon kuvaaminen symbolin käsitteen avulla ei täysin avaudu filosofisesti, mutta kyse lienee yksinkertaisesti siitä, että sielunhoitajalla ei saa olla valmiita vastauksia ja tiettyä auttamisen mallia, vaan sielunhoito muodostuu sellaiseksi kuin autettavan tarpeet edellyttävät.

Evankeliumin osalta sielunhoidon avoimuus merkitsee sitä, että sielunhoidon teologiaa ei voida ennalta määrittää.<sup>214</sup> Tällä Kettunen tarkoittaa, että auttamisen uskonnollinen merkitys muodostuu autettavalle sellaisena kuin muodostuu eikä sielunhoitaja voi määrittää sitä etukäteen. Huomio on siis autettavassa ja tämän kokemuksessa. Toiseksi sielunhoidon avoimuus merkitsee menetelmän joustavuutta autettavan tarpeiden mukaan. Auttamisen keskeinen väline on sielunhoitajan aktiiviseen kuuntelemiseen perustuva keskustelu, samoin kuin lähimmäiskeskeisessä sielunhoidossa. Sielunhoitajan

---

<sup>210</sup> Kettunen 2013, 33.

<sup>211</sup> Kettunen 1998; 2011. Ajatuksena on, että ihmisen uskonnollisen elämän ja hengellisyyden laatua voisi tarkastella näin ymmärretyn ihmisen oman jumalankuvan avulla. Kettusen uusimassa sielunhoidon oppikirjassa (2013) ei kuitenkaan ole nojaututtu psykoanalyysiin perustuvaan jumalakuvajaotteluun ja sen määrittämään jumalasuhteeseen.

<sup>212</sup> Kettunen 2013, 16.

<sup>213</sup> Scharfenberg 2000, 44.

<sup>214</sup> ”Sielunhoito on kirkon käytännön toimintaa, ei teologiaa. Silti juuri se, millaista tuo sielunhoidon käytäntö on, kertoo sielunhoidon teologiasta” (Kettunen 2013, 17).

ei kuitenkaan tule määrätä keskustelun suuntaa, vaan autettavan tarpeet sanelevat sen. Varsinainen sielunhoidon teologia kiteytyy siihen, että kristillisessä auttamisessa sekä sielunhoitaja että autettava ovat Jumalan edessä. Tästä näkökulmasta sielunhoito on myös uskonnonharjoittamista ja evankeliumin välittämistä.<sup>215</sup>

Sielunhoidon teologianhistoriaa, terapeutista käännettä ja vallalla olevaa pastoraalipsykologista sielunhoidon käsitystä on mielekästä tarkastella teologian ja psykologian suhteen valossa. Kysymys psykologian ja teologian suhteesta ja vuorovaikutuksesta sekä historiasta on moniulotteinen. Yksi näkökulma on, että teologian ja ajankohtaisen psykologian välinen vuorovaikutus ei ole vain modernin psykologian ajalle ulottuva kysymys. Alusta lähtien kristillisyyden historiassa ihmisen hoitamiseen tähtäävässä toiminnassa on sovellettu aikansa mielen rakennetta koskevia käsityksiä.<sup>216</sup>

Yksi tapa tarkastella teologian ja psykologian suhdetta sielunhoidossa on tutkia, miten sielunhoidollinen auttaminen rakentuu ja on rakentunut Risto Saarisen sielunhoidon teologianhistoriaan soveltaman, niin sanotun medikaalianalogian varaan.<sup>217</sup> Medikaalianalogia perustuu filosofianhistorialliseen oivallukseen, että sokraattisen dialogin ja myös ylipäätään myöhempien aikojen filosofisen keskustelun taustalla ei olekaan pyrkimys muotoilla yleispäteviä filosofisia totuuksia, vaan mallina on lääkärin ja potilaan välinen hoitoon tähtäävä keskustelu. Siten filosofisen keskustelun mallina on terapeutin dialogi, jonka keskeinen periaate on se, että argumentit tähtäävät parantamiseen. Tällaisen dialogin kautta muodostetut argumentit ovat ennemmin arvorelatiivisia ja tilannekohtaisia kuin yleispäteviä, mutta ne perustuvat kuitenkin rationaaliseseen järkeilyyn. Lisäksi klassista lääkärin ja potilaan suhteesta mallinsa ottavaa filosofista keskustelua

---

<sup>215</sup> Kettunen 2013, 21. Ehkä Kettuselta jää huomaamatta, että jo tähän määritelmään sisältyy niin sanotusti ennalta määrätty teologinen käsitys siitä, mitä sielunhoito on.

<sup>216</sup> Saarinen 2003, 402. Kolbet; Palmén 2021.

<sup>217</sup> Saarinen 2003.

luonnehtii opettajan ja oppilaan epäsymmetrinen suhde. Opettaja on valta-asemassa ja dialogissa ei hyväksytä epävarmoja vastauksia.<sup>218</sup>

Medikaalianalogian avulla voidaan tarkastella, missä määrin eri sielunhoitokäsitykset perustuvat autettavan parantamisen tavoitteelle. Tästä näkökulmasta ajankohtaisen psykologisen tiedon hyödyntäminen kirkon pastoraalisessa auttamistoiminnassa ei ole uusi ilmiö. Edellä esittelyistä sielunhoidon malleista ihmiskeskeinen ja pastoraalipsykologinen sielunhoito näyttävät selvästi perustuvan medikaalianalogian mukaiselle hoitamiselle. On tosin syytä kysyä, onko sielunhoitajalla valta-asema näissä terapeuttisissa sielunhoidon malleissa, joissa auttaminen perustuu siihen, että sielunhoitajalla ei ole vastauksia autettavalle, vaan autetuksi tuleminen tapahtuu autettavan puhumisen ja sielunhoitajan kuuntelemisen kautta. Voi kuitenkin sanoa, että tällaisessa mallissa sielunhoitaja käyttää valtaansa kysymysten ja niillä ohjaamisen avulla. Toiseksi tällaisessa auttamisessa sielunhoitajan auktoriteetti ei nimenomaan tule kyseenalaistetuksi, koska sielunhoitaja ei toiminnallaan saata itseään asemaan, jossa hänen neuvonsa tai ohjeensa voitaisiin kyseenalaistaa.

Myös Lutherin sielunhoito perustui ainakin osin medikaalianalogisille periaatteille. Lutherin harjoittama auttaminen tähtäsi parantamiseen, jossa käytetyt argumentit olivat tilannekohtaisia ja rationaalisesti perusteltuja. Lutherilla oli pappina valta-asema suhteessa autettavaan ja antoi neuvonsa varmoina vastauksina. Samoin pietistinen sielunhoito oli yksilöllistä auttamista. Lars Levi Laestadius (1800–1860) perusteli kirjassaan *Hulluinhuonelainen*, joka muodostui suomalaisen pietistisen sielunhoidon pääteokseksi, sielunhoidon käytäntöjä eksplikoidusti lääkärin harjoittaman hoitotyön esimerkin avulla.<sup>219</sup> Keskiaikainen lännen kirkon tai Suomen evankelis-luterilaisen kirkon 1960-luvulle asti harjoittama sielunhoito ei kuitenkaan näytä juuri hyödyntäneen medikaalianalogista hoitamisen tapaa. Näissä teologianhistoriallisissa malleissa auttaminen oli ennen kaikkea valmiiden, ennalta määrättyjen ja yleisten totuuksien julistamista. Toisaalta

---

<sup>218</sup> Risto Saarinen (2003, erit. 401–402) on tarkastellut sielunhoidon teologianhistoriaa juuri medikaalianalogian näkökulmasta. Oma medikaalianalogiaan perustuva lyhyt keskusteluni sielunhoidon teologianhistoriasta pohjautuu Saarisen esittämille lähtökohdille.

<sup>219</sup> Laestadius 1968, §89, §96; Saarinen 2003, 413.



keskiaikaisen *cura animarum*in rinnalla vaikutti henkilökohtaista auttamista painottanut sielunhoidon perinne, johon on Suomessakin saatettu nojautua.<sup>220</sup>

Sielunhoidon teologianhistorian tarkasteleminen medikaalianalogian avulla on olennaista ainakin siksi, että se antaa historiallista perspektiiviä väitteille, joiden mukaan 1960-luvulla alkanut sielunhoidon kehitys olisi tuhonnut jonkin oikean ja psykologisilta vaikutteilta puhtaan kristillisen sielunhoidon.<sup>221</sup> Medikaalianalogian soveltamisen näkökulmasta voitaisiin myös sanoa, että nykyisen sielunhoidon kehityksessä ei ole tapahtunut psykologisen tiedon hyödyntämisen suhteen mitään radikaalia muutosta verrattuna aiempiin henkilökohtaiselle auttamiselle perustuneisiin historiallisiin sielunhoidon malleihin.<sup>222</sup>

Teologian ja psykologian suhde nykyisen terapeuttisen käänteen jälkeisessä sielunhoidossa näyttäytyy kuitenkin erilaisena, kun psykologisen tiedon hyödyntämistä tarkastellaan evankeliumin toteutumisen ja kommunikoimisen valossa. Tämä voidaan todeta peilaamalla tästä näkökulmasta Lutherin harjoittamaa ja ajankohtaista pastoraalipsykologista sielunhoitoa.

Lutherille oli selvää, että ihmisen todellinen apu on evankeliumi eli syntien anteeksiantamus. Ihmisen henkisessä auttamisessa oli kyse syntien anteeksiantamuksen, ilosanoman, välittämisestä. Vaikka hädässä ja kärsimyksen keskellä olevan kohdalla ilosanoman henkilökohtainen kommunikoiminen ei voinut olla ainoastaan yleisten uskontotuuksien julistamista, niin perimmältään sielunhoito oli Lutherille hädässä olevan

---

<sup>220</sup> Palmén 2021.

<sup>221</sup> Tällaiselle oletukselle perustuu ainakin implisiittisesti Janne Kivivuoren pamflettimainen tutkimus *Psykokirkko* (1999), joka esittää, että kirkko on siirtynyt uskonnollisten normien opettamisesta painottamaan uskon terveellisyttä ja ihmiselle psykologisesti hyvää tekevää vaikutusta. Kivivuoren esittämä teesi on kuitenkin mielenkiintoinen ja osuu osin oikeaan. Pyrin pääluvussa kuitenkin antamaan teologianhistoriallisesti tarkemman ja perustellumman kuvauksen kirkon harjoittaman sielunhoidon kehityksestä.

<sup>222</sup> Saarinen 2003. Olen esittänyt (Peltomäki 2019a), kuten tässäkin tutkimuksessa perustelen, että todellisuudessa sielunhoidossa tapahtunut paradigman muutos oli merkittävä ja näyttäytyy varsinkin kristilliseen historiaan suhteutettuna nopeudessaan radikaalina. Saarinen on myöhemmin (2021) esittänyt vakuuttavasti, että moderni psykologia vaikutti merkittävästi kirkon sielunhoidon käytäntöihin. Tätä ennen vaikutti valistuksesta lähtien yksilöllisyyden ja minä-muotoisen yksilöllisyyden nousu. Kolmantena suurena luterilaisen sielunhoidon teologianhistorian aaltona Saarinen ennakoi ruumiillisuuden ja sen merkityksen nousua.

johdattamista takaisin evankeliumin iloon ja huolettomaan luottamukseen Jumalaan.<sup>223</sup>

Pastoraalipsykologisessa sielunhoidossa tavoitteena ei kuitenkaan ole mikään sinänsä uskonnollinen pyrkimys, vaan puhtaasti autettavan auttaminen. Tavoitteena ei siis ole tiettyjen uskonkäsitysten kommunikoiminen eikä ihmisen autetuksi tulemista selitetä uskonnollisena vaan psykologisena kysymyksenä. Juuri tämä on olennaista: mikä tarjotaan selitykseksi ihmisen kärsimykselle, auttamiselle ja autetuksi tulemiselle? Lutherin selitys oli lähes kokonaisvaltaisesti uskonnollinen. Pastoraalipsykologiassa ihmisen kärsimystä ja hoitamista tarkastellaan psykologisen tiedon valossa. Tässä mielessä sielunhoidon teologia on psykologisen tiedon roolin ja merkityksen suhteen muuttunut radikaalisti 1960-luvulla alkaneen kehityksen jälkeen.

Teologian ja psykologian suhdetta on vielä arvioitava Kilpeläisen lähimmäiskeskeisen sielunhoidon ja sen periaatteiden valossa. Yhtäältä Kilpeläinen tukeutui amerikkalaiseen sielunhoitoliikkeeseen, joka perusti sielunhoidon metodin pastoraalipsykologisen otteen varaan. Toisaalta Kilpeläinen perusteli lähimmäiskeskeisen mallin ja sen muotoileman terapeutin lähestymistavan nimenomaan evankeliumilla; lähimmäiskeskeinen sielunhoidon metodi on ”evankeliumista nouseva näkemys” noudattaessaan tapaa, jonka mukaisesti Jeesus kohtasi ihmiset. Kilpeläisen mukaan Jeesus otti ihmiset tuomitsematta vastaan riippumatta näiden asemasta, ulkoisesta olemuksesta tai mistään muustakaan, ja osoitti ihmiselle arvostusta ja hoiti tätä yksilöllisesti tarvitsemallaan tavalla. Näin Jeesus osoitti ihmisille armoa. Ihmisen yksilöllinen, arvostava ja armollinen vastaanottaminen on sielunhoitajan tärkein ohjenuora ja se nousee Kilpeläisen mukaan ensisijaisesti evankeliumista ja Jeesuksen esimerkistä.<sup>224</sup>

Tosiasiassa on vähintään kyseenalaista selittää Jeesuksen toimintaa lähimmäiskeskeisen sielunhoidon menetelmän avulla. Tosiasiassa Jeesus käytti ennemmin julistavaa ja pedagogista viestinnän tapaa kuin dialogista ihmistä kuuntelevaa metodologiaa. Lisäksi Jeesuksen parantamistoiminnan tuskin voi sanoa perustuneen kohtaamisessa käytettyyn menetelmään. Huolimatta teologisen

---

<sup>223</sup> Ks. luku 2.1.

<sup>224</sup> Kilpeläinen 1973, 22–26.

analyysin puutteista Kilpeläinen onnistui muotoilemaan sellaista sielunhoidon teologiaa, joka rakentui osaksi samaan aikaan vallitsevaksi kehittyvää sosiaalisesti orientoitunutta luterilaisuutta. Lähimmäiskeskeisen sielunhoidon teologian voi tiivistää siten, että toimimalla armollisesti välitetään armoa ja evankeliumia.

Koska Kilpeläisen muotoileman terapeutin lähestymistavan perusteena oli teologinen tulkinta, ei voi tehdä sellaista ehkä ilmeiseltä vaikuttavaa päätelmää, jonka mukaan terapeutin sielunhoito tarkoittaisi suorasukaisesti modernin psykologisen tiedon omaksumiseen perustuvaa hoitamisen tapaa. Minkälaiseen suhteeseen teologia ja psykologia tarkalleen asettuvat terapeutin sielunhoidossa? Ennen terapeutista käännettä kirkon sielunhoidolliset käytännöt määritettiin teologisilla ja uskonnollisilla perusteilla. Sielunhoidon tehtävää toteutettiin teologisesta ja uskonnollisesta viitekehyksestä riippuen liturgian, henkilökohtaisen hengellisyyden ja sen ohjaamisen tai julistamisen kautta. Tärkeimpänä ihmisen hyvänä siis nähtiin uskonnollisen hyvän toteutuminen, joka kristillisyydessä on viime kädessä pelastus ja siitä osallisuus. Psykologinen ihmismieltä koskeva tarkastelu tehtiin tällaisen uskonnollisen tulkinnan puitteissa tai sen lähtökohdista. Terapeutin käänteen varsinainen käänne oli se, että sielunhoidon tehtäväksi määriteltiin autettavan vilpittömän auttaminen. Näin terapeutin sielunhoidon tuottama muutos ei ensisijaisesti liittynyt siihen, millaiseen suhteeseen teologia ja psykologia asetetaan sielunhoidon kokonaistehtävää ja metodia perusteltaessa. Sen sijaan terapeutin sielunhoidon muutos koski ennen kaikkea kärsimystä koskevaa käsitystä.

Lähimmäiskeskeinen malli teki Suomessa ratkaisevan käänteen siinä, että se ei enää tulkinnut ihmisen henkistä kärsimystä ainakaan ensisijaisesti uskonnollisena kysymyksenä eikä tarjonnut sielunhoidollisen auttamisen välineeksi uskonnollista apua. Uskonnollisen hyvän tavoitteluun sidotun kärsimyksen selityksen sijasta lähimmäiskeskeisen metodin muotoilema terapeutin lähestymistapa pyrkii lievittämään kärsimystä sellaisena kuin ihminen sen itse kokee ja sanoittaa. Näin terapeutin sielunhoidon myötä pastoraalisissa käytännöissä on luovuttu paternalistisesta lähestymistavasta, jossa ihmisen kärsimykselle annetaan ennalta määritelty tulkinta ja merkitys. Kärsimyksen tulkinnan muutos on ensisijainen suhteessa psykologisen

tarkastelun rooliin siinä mielessä, että psykologian tehtävänä on perustella, miten kärsimystä lievitetään. Siten psykologian avulla vasta selvitetään sitä, miten lievitetään kärsimystä, jota ensin on valittu tulkita sellaisena kokemuksena kuin autettava itse sen haluaa määritellä ja jota pyritään sen perustalta lievittämään. Näin terapeutisessa lähestymistavassa kärsimyksen tulkinta on perustettu autettavan hyvän edistämisen varaan.

Sielunhoidon kansainvälisessä tutkimuksessa on esitetty vakavasti otettavia perusteluja sille, että terapeutinen sielunhoidon paradigma on omaksunut liian vahvasti psykologisen tulkintakehyksen sielunhoidolliseen auttamiseen. On esitetty, että psykologiaan liiallinen nojautuminen on peittänyt alleen muita sielunhoidon ulottuvuuksia kuten teologisen, ruumiillisen ja sosiaalis-yhteiskunnallisen ulottuvuuden.<sup>225</sup> Näyttää siltä, että kärsimystä on alettu tarkastella painotetusti psykologisena kysymyksenä. Tätä kysymystä koskeva keskustelu on tarpeellinen,<sup>226</sup> vaikka onkin nähdäkseen väärä tulkinta modernin psykologian hyödyntäminen vaikuttavan suomalaisen luterilaisen seurakuntaelämään niin vahvasti, että kirkkoa voisi luonnehtia psykokirkoksi.<sup>227</sup> Tarkoitan terapeutisella käännteellä ja terapeutisella sielunhoidolla kuitenkin tarkasti ottaen eri asiaa kuin modernia psykologista tietoa toimintaa ohjaavaksi käsitykseksi ottavaa sielunhoidon paradigmaa. Viittaan terapia-sanalla sen alkuperäisessä kreikankielisen merkityksen mukaisesti yleisesti ihmisen parantamiseen ja hoitamiseen, mitä ei saa sekoittaa psykoterapiaan. Näin terapeutinen käänne sanoittaa pitkän kehityksen tuloksena tapahtuneen radikaalin paradigmaattisen käänteen, jota edeltävään uskonnollisesti orientoituneeseen sielunhoitoon viittamaani kansainvälinen sielunhoidon tutkimus ei ehdota paluuta. Sielunhoidon teologisen ulottuvuuden korostaminen ja vahvistaminen ei siis välttämättä tarkoita terapeutisesta lähestymistavasta luopumista.

---

<sup>225</sup> Esim. Graham 2009; McClure 2010; Louw 2011; Miller-McLemore 2013; Louw 2014; Vähäkangas 2018.

<sup>226</sup> Olen esittänyt, että pappien harjoittamassa sielunhoidossa tulisi pyrkiä eksplikoimaan uskonnollisia ja hengellisiä asioita, mitä ei kuitenkaan saa tehdä terapeutisen lähestymistavan kustannuksella tai terapeutisen pyrkimyksen vaarantaen (Peltomäki 2019b; Peltomäki 2021).

<sup>227</sup> Argumentin on esittänyt Janne Kivivuori pamflettimaaisessa tutkimuksessaan kirkon omaksumasta terapeutisen kulttuurin ohjelman omaksumisesta (Kivivuori 1999).

Terapeuttisen lähestymistavan murtautuminen hallitsemaan kirkon sielunhoidon kenttää tapahtui kirkon historiaan suhteutettuna nopeasti. Sen on ainakin osaltaan johduttava siitä, että terapeuttisen paradigman mukaisen auttamistavan ensimmäisenä omaksuneet sairaalasielunhoitajat ovat kokeneet, että terapeuttisen lähestymistavan mukainen sielunhoito on auttavaa. Sielunhoidon paradigman muutoksessa eli terapeuttisessa käänteessä ei olekaan kyse jollain tavalla luterilaisesta traditiosta harhautumisesta, vaan siitä, että yleinen käsitys kärsimyksestä on muuttunut ja siten myös auttamisen ehdot. Yksinomaan uskonnollista auttamista ei koeta aidosti auttavana. Kehityksen taustalla on aatehistoriallisia ja yhteiskunnallisia tekijöitä, jotka ovat vaikuttaneet yleisesti uskonnollisuuden muutokseen.

Ei ole välittömästi selvää, miten keskiaikaisen lännen kirkon *cura animarum* tai Lutherin kirjeissään tarjoama lohdutus ovat samalla sielunhoidon termillä kutsuttavaa pastoraalista työtä kuin Kilpeläisen muotoilema terapeuttinen sielunhoito. Sielunhoidon määrittelemisen kristillisenä kärsimyksen lievittämisenä selventää, miten terapeuttinen sielunhoito voidaan määritellä historiassa vallalla olleiden sielunhoidollisten käytänteiden jatkumoksi. Vaikka Luther otti huomioon ihmisen yksilökohtaisen tilanteen, hänen kirjeensä ilmentävät sitä keskiaikaiselle *curalle* tyypillistä ajatusta, että ainoa todellinen lohdutuksen ja avun lähde on Jumala.

Kilpeläisen sielunhoidon metodia taas leimaa se, että kärsimystä pyritään lievittämään sellaisena kuin se koetaan. Kärsimystä ei tulkita uskonnollisesti eikä siihen anneta avuksi uskonnollista vastausta. Voidaan kuitenkin sanoa, että Lutherin, Ruotsalaisen, Laestadiuksen ja Kilpeläisen sielunhoidossa on kyse nimenomaan kärsimyksen lievittämisestä. Näiden kärsimyksen lievittämisen käytänteiden taustalla on kuitenkin toisistaan poikkeavat tavat tulkita kärsimystä, sen syitä ja sen lievittämistä. Luther ja Kilpeläinen ymmärsivät eri tavoin sen, miten ihminen tulee autetuksi.

Historiallinen sielunhoito perustui keskiajan *curasta* ja Lutherista lähtien 1900-luvulle asti kärsimyksen ymmärtämiselle uskonnollisena asiana. Kristillisen uskon valossa tulkittuun kärsimykseen tarjottiin uskonnollista apua, joka perinteestä riippuen muotoutui liturgian kautta toteutuvaksi, hengelliseksi ohjaamiseksi ja/tai henkilökohtaisesti julistamiseksi. Voidaan sanoa, että tällainen kärsimyksen tulkinta on jo sinällään luonteeltaan

paternalistinen eli ihmisen puolesta määritellään hyvä, jota tämän tulisi tavoitella. Tämän paternalistisen ohjelman mukaisesti sielunhoito kytkeytyi tiiviisti kirkkokuriin. Terapeuttinen käänne purki paternalistisen kärsimyksen tulkinnan ja perusti sielunhoidon sen varaan, että ihminen itse määrittelee tavoittelemansa hyvät. Voidaan sanoa, että sielunhoito on kehittynyt paternalistisesta terapeuttiseen lähestymistapaan, joka perustuu autettavan hyvän edistämiseksi.<sup>228</sup>

---

<sup>228</sup> Peltomäki 2019a.

## 4 MUUTTUVA USKONNOLLISUUS

Miksi kärsimyksen tulkinta ja sen varassa toimivat sielunhoidon käytänteet muuttuivat radikaalisti viimeistään 1960-luvulta lähtien? Selitykseksi on toistaiseksi tarjottu toisen maailmansodan kokemusten merkitys, modernisoituvan yhteiskunnan ja kehittyvän sairaanhoitojärjestelmän edellyttämät nykyaikaisemmat hoitokäytänteet sairaalasielunhoidolta sekä se, että sielunhoitotyötä tekevät ovat kokeneet uudet henkisen auttamisen tavat toimivina. Terapeuttisen lähestymistavan ensimmäisenä muotoilleen amerikkalaisen kliinisen sielunhoidon perustajan Anton T. Boisenin kohdalla oli kyse sekä potilaan että sielunhoitajan kokemus toimivista ja ei-toimivista auttamisen tavoista.

Kärsimystä koskevan käsityksen ja sielunhoidon käytänteiden muutoksen taustalla on syviä uskonnollisuutta ja ylipäättään ihmisyyttä koskevia aatehistoriallisia kehityskulkuja. Tässä pääluvussa tarkastellaan suomalaista uskonnollisuutta ja sitä määrittäviä tekijöitä. Tavoitteena on sekä historiallisia että filosofisia uskonnollisuutta koskevia kehityslinjoja tutkimalla ymmärtää nykyajan uskonnollisuutta, jotta voidaan paremmin ymmärtää kärsimystä koskevaa käsitystä paitsi itsessään myös sen taustalla olevia syitä. Tarkoituksena ei ole kuitenkaan esittää varsinaista uskonnollisuuden filosofian-tai mitään muutakaan aukotonta historiaa, vaan poimia ja esitellä keskeiset nykyajan uskonnollisuutta määrittävät aatehistorialliset kehityskulut ja tekijät.

Uskonnollisuuden ja sitä määrittävien tekijöiden tarkastelun lähtökohtana on ymmärtää viidensadan vuoden aikajänteellä tapahtunutta kehitystä. Luterilaisen teologian ja myös seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa koskevan teologian perusta on 1500-luvun alkupuolella vaikuttaneen Lutherin ajattelussa. On välttämätöntä pyrkiä ymmärtämään uskontoja ja erityisesti uskonnollisuutta koskevaa historiallista kehitystä, jotta luterilaista teologiaa voidaan tulkita nykyajan kontekstissa. Kuten todettua, terapeuttinen sielunhoito kytkeytyy koko kirkkoa koskevaan kehitykseen, jossa uuden kansankirkkoajatuksen myötä kirkon kokonaistehtävän toteuttamisessa on ryhdytty painottamaan sosiaalisen työn merkitystä. Olen käyttänyt tällaisesta

kirkkoa ja sen tehtävää koskevasta teologisesta käsityksestä termiä sosiaalisesti orientoitunut luterilaisuus.

Yhtenä tämän pääluvun esittämänä kysymyksenä on, minkälaisen ehtojen ja tekijöiden puitteissa uskonnollisuus ja arjessa tapahtuva uskonnollinen toiminta ymmärretään tämän hetken Suomessa. Uskonnollisuuden käsitteen määrittelyni perustuu huomioon, että käsitysten ja uskomuksien lisäksi uskonnollisuus on toimintaa. Tutkimuksen uskonnollisuutta koskevana hypoteesina oli, että nykyajan kristityiltä on problemaattista vaatia sellaista uskonnollisuutta ja uskonnollista toimijuutta kuin mitä Luther edellytti tai klassinen dogmaattisesta uskontulkinnasta kumpuava teologinen päättely esittää. Toisessa pääluvussa esitellyn Lutherin seurakuntalaisten tekemää sielunhoitoa koskevan käsityksen mukaan kristityltä tuli edellyttää tiedostettua ja tunnustettua uskonnollisuutta, jotta kyse olisi kristillisestä ja siten evankeliumin vaikuttamasta auttamisesta. Uskonnollisuutta koskeva historiallinen tarkastelu paljastaa syitä sille, miksi tämän päivän kristittyjen arjessa tapahtuvalle uskonnolliselle toiminnalle on ongelmallista asettaa samanlaisia kriteerejä.

Länsimaisia yhteiskuntia koskeva maallistumisprosessi on keskeinen suomalaisen uskonnollisuuden historiallista kehitystä selittävä ilmiö ja kehityskulku. Maallistuminen tai sekularisaatio on moniulotteinen ilmiö, historiallinen kehityskulku, josta on keskusteltu intensiivisesti. Lähtökohtanani maallistumisen tarkastelussa on huomio, että Lutherin aikana intellektuaalinen keskustelu Jumalasta ei koskenut niinkään tämän olemassaoloa, vaan Jumalan luonnetta ja spiritualiteetin kohdalla sitä, hyväksyykö, ymmärtääkö ja ottaako ihminen vastaan Jumalaa koskevan oikean tiedon sekä elääkö ihminen sen mukaisesti. Jumalan ja transsendentin olemassaoloa sinänsä pidettiin siis itsestään selvänä. Nykyajan uskontoja ja uskonnollisuutta koskevan intellektuaalisen keskustelun tyypillisenä lähtökohtana on, että uskonnoilla on todistustaakka jumalan olemassaolosta. Tässä mielessä nykyaika on sekularismin määrittämää.<sup>229</sup>

Kiinnitän lyhyesti huomiota maallistumiseen historiallisena prosessina, mutta keskityn maallistumisen taustalla oleviin filosofisiin aatevirtauksiin.

---

<sup>229</sup> Taylor 2007.



Historiallisena prosessina maallistuminen käynnistyi Suomessa 1800-luvulla ja vaikutti lopulta toisen maailmansodan jälkeen kansankirkkoajattelun muodostamiseen, jolla perustellaan kirkon rooli ja tehtävä nykyisessä yhteiskunnassa. Aatevirtausten valossa maallistuminen kytkeytyy valistuksen järjen roolia painottavaan filosofiaan ja liberalismiin, joiden vaikutuksesta maallistumisen historiallisena prosessina aloittanut uskonnonvapausajattelu ja -liike muotoutui. Valistuksen filosofian uskonnollisuutta muokanneena ja edelleen muokkaavana perintönä on maallistumisen ja uskonnonvapausajattelun lisäksi individualismi ja sen varaan rakentuva yhteiskunnallinen eetos.

En syvenny sekularisaatiota koskevaan sosiologiseen keskusteluun, mutta sen päälinjat on tarpeen esitellä. Historiallisesti sekularisaatiokeskustelun lähtökohtana oli oletus uskontojen vähittäisestä katoamisesta yhteiskuntien kehityksen myötä. Tämä ajatus vallitsi pitkään vielä 1900-luvun jälkipuoliskolla ja sen määrittämän keskustelun argumentit on tiivistetty niin sanotuksi sekularisaatioparadigmaksi. Tällä hetkellä vallitsee käsitys, että uskonnot eivät ole katoamassa mutta ne muuttavat muotoaan, mikä on uskonnollisuutta koskevan sateenvarjokäsitteen postsekulaarin lähtökohta. Seuraan näitä Suomessa uskonnon sosiologian piirissä vallalla olevia käsityksiä.

Analysoin pääluvun viimeisessä alaluvussa tutkimuksessa siihen asti esitettyjä sielunhoidon teologianhistoriallista kehitystä ja uskonnollisuuden muutosta eletyn uskonnon käsitteen ja tarkastelutavan valossa.

## **4.1 MAALLISTUMINEN MODERNIN USKONNOLLISUUDEN TAUSTALLA**

Länsimaissa ja erityisesti Euroopassa sekularisoituminen tai maallistuminen on ollut keskeinen tämän hetken uskonnollisuutta määrittävä prosessi. Konkreettisesti, tämän päivän kirkkoa leimaa Suomessa jatkuvasti vähenevä jäsenmäärä ja sen hengelliseen toimintaan osallistuminen. Lisäksi jumalausko on vähentynyt merkittävästi.<sup>230</sup> Kirkon jäsenkato kuitenkin merkitsee sekä kirkon yhteiskunnallisen aseman että kristillisen uskon merkityksen

---

<sup>230</sup> Ketola et al. 2016, 73–78.

heikkenemistä. Maallistuminen ei tarkoita kuitenkaan ainoastaan kirkon jäsenmäärään vähenemistä ja kirkon yhteiskunnallisen aseman heikkenemistä. Maallistuminen on moniulotteinen yhteiskuntaa, uskonnollisia instituutioita ja yhteisöjä sekä yksityistä uskonnollisuutta koskeva prosessi.<sup>231</sup> Sekularisaation aatevirtauksellisina taustatekijöinä voidaan erottaa uskonnonvapausajattelun taustalla oleva valistuksen perinnöstä kumpuava rationaalisuuteen ja empiirisen tieteen selityksiin perustuva filosofia ja maailmankatsomus.<sup>232</sup>

Käsillä olevan tutkimustehtävän kannalta olennaisempaa on uskonnollisuutta koskevat kysymykset kuin uskonnon ja yhteiskunnan suhteen tarkastelu, mutta yksilön uskonnollisuutta koskevien tekijöiden ja ehtojen ymmärtämiseksi on kiinnitettävä huomiota myös uskonnon yhteiskunnalliseen ja julkiseen rooliin. Yksi maallistumisprosessin elementti on kirkon ja valtion toisistaan hallinnollinen ja toiminnallinen erottaminen. Nykyaikaista eurooppalaista ja siten myös suomalaista yhteiskuntaa kantavana ajatuksena on, että sen tulisi toimia ilman käsitystä siitä, että Jumalaa tai ylipäätään mitään transsendenttia eli aistien ylittävää todellisuutta olisi olemassa.<sup>233</sup> Tällainen oletus saattaa kuulostaa itsestään selvästi eurooppalaisen yhteiskunnan poliittista päätöksentekoa määrittävältä lähtökohdalta, mutta historian valossa kyse on melko uudesta, vasta valistuksen filosofian myötä syntyneestä ajatuksesta.<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> Jätän suuren osan sosiologisesta ja filosofisesta maallistumista koskevasta keskustelusta tutkimuksen ulkopuolelle ja keskityn sellaisiin seikkoihin, joiden ymmärtäminen hyödyttää nykyisen suomalaisen uskonnollisuuden hahmottamista. Maallistumiselle on annettu erilaisia määritelmiä. Nojaan Suomen tilanteeseen soveltaen Peter Bergerin jaotteluun sekularisaation kolmesta muodosta (Berger 2008, 24–25).

<sup>232</sup> Yhteiskunnallisen eetoksen ja vallitsevan maailmankuvan perustaminen rationaalisuudelle ei sinänsä ole ainoastaan modernia länsimaista maailmankatsomusta määrittävä tekijä. Nykyajan länsimaista maailmankatsomusta määrittävä rationaalisuus on kuitenkin filosofianhistoriallisesti uutta siinä mielessä, että se korostaa yksilön omaa ajattelua omien ratkaisujen tekemisessä eikä olemassa olevien auktoriteettien noudattamista tai niiden sanelemien normien tavoittelua. Tällainen ajattelutapa voidaan erottaa erityisesti Immanuel Kantin (1724–1804) filosofian taustalta (Vainio 2013, 32–33), minkä vaikutusta kuvataan jatkossa individualistisen eetoksen käsitteen avulla.

<sup>233</sup> Ziebert & Riegel 2009, 298.

<sup>234</sup> Sekulaarin yhteiskunnan filosofisena taustana hahmotetaan yleisesti Kantin käsitys niin sanotusta aikuisesta tai täysikasvuisesta päätöksenteosta (Vainio 2013, 32–33). ”Valistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta. Itseaiheutettua tämä alaikäisyys on silloin, jos sen syynä ei ole järjen puute, vaan

Suomessa, kuten muissa eurooppalaisissa kulttuureissa, yhteiskunnan maallistuminen on 1960-luvulta lähtien merkinnyt uskonnon rajaamista julkisesta diskurssista, mikä ei tosin ole tarkoittanut uskonnon ja uskonnosta kumpuavien argumenttien totaalista rajautumista julkisesta ja poliittisesta keskustelusta. Samalla uskonnollisuus on ajautunut enemmän ihmisten yksityiseksi asiaksi. Uskonnon harjoittaminen tapahtuu vapaaehtoisena ja yksityisenä asiana eikä esimerkiksi koulun uskonnontunneilla tai työpaikan kaikille yhteisissä pääsiäis- ja jouluhartauksissa. Suomessa tämä prosessi on käynnissä ja todellisuudessa kirkolla on edelleen merkittävä ja erityinen asema yhteiskunnassa, mikä ilmenee esimerkiksi kirkon ja sen työntekijöiden läsnäolona armeijassa, sairaaloissa ja vankiloissa, valtiopäivän avajaisten jumalanpalveluksena sekä kirkolle annettuna vastuuna hautausmaiden hoidosta. Lisäksi monet seurakunnat tekevät monin tavoin yhteistyötä kuntansa kanssa.<sup>235</sup> Joka tapauksessa kirkon yhteiskunnallinen asema on heikentynyt erityisesti toisen maailmansodan jälkeen siinä mielessä, että kirkon asema yhteiskunnallisten moraalinormien asettajana ja määrittäjänä on purkautunut.<sup>236</sup>

Uskonnon ja yhteiskunnan suhteen sekä uskonnon yhteiskunnallisen paikan arviointi alkoi länsimaisessa filosofiassa ja yhteiskuntatieteessä melko myöhäisessä vaiheessa vasta 1700-luvulla valistuksen aikana ja käynnistyi laajemmin 1800-luvun aikana, jolloin Auguste Comte (1798–1857) rakensi positivismille perustuneen teoriansa, jonka mukaan uskonnot katoavat ihmiskunnan kehityksen myötä. Teorian mukaan yliluonnolliset selitykset tulevat häviämään ihmiskunnan ja ihmismielen äyllisen kehittymisen myötä. Teesi yhteiskunnan sekularisoitumisesta otettiin lähtökohdaksi nousevassa sosiologian tieteenalassa ja siitä muodostui moniulotteinen teoria, joka

---

päättämisen ja rohkeuden puute käyttää järkeään ilman toisen johdatusta. *Sapere aude!* Valistuksen tunnuslause on siis: Käytä rohkeasti omaa järkeäsi!” (Kant 1995, 77) Näin Kant muurasi filosofisen perustan sellaiselle yhteiskuntamallille, jossa yhteiskunnan päätöksenteko on irrotettu uskonnollisista perusteluista tai ylipäätään Jumalan olemassaolon ideasta.

<sup>235</sup> Kirkko ei tuota hyvinvointipalveluja, mutta toimii diakoniatyönsä kautta yhteiskunnan sosiaalisen avun paikkaajan. Esimerkiksi sosiaalisen avun osalta seurakunnat tekevät yhteistyötä kuntiensä kanssa (Helander 2018), mikä lienee vahvistunut koronapandemian aikana.

<sup>236</sup> Saarinen 2003.

myöhemmin on selitetty kolmen tekijän avulla – eriytymisen, rationalisaation ja maailmallistumisen – ja nimetty sekularisaatioparadigmaksi.<sup>237</sup>

Eriytymisteesin mukaan perinteisesti kirkon vastuulla olleet tehtävät kuten koulutus, sosiaalityö ja sairaanhoito on otettu maallisen yhteiskunnan hoidettavaksi. Maallinen yhteiskunta tehtävineen siis on eriytynyt uskonnosta ja uskonnoista. Lisäksi yhteiskuntaa leimaa rationalisoituminen, jossa maailmaa ja sen merkityksiä tarkastellaan jatkuvasti enemmän järjen avulla eikä yliluonnollisiin selityksiin turvautuen. Kolmanneksi sekularisaation seurauksena ihmisten huomio keskittyy yhä enemmän tämän maailman asioihin, jotka muodostuvat ihmiselle merkityksellisemmiksi.<sup>238</sup>

Luterilaiseen reformaatioon sisältyneet ideat on selitetty yhtenä vaikutteena maallistumisen muotoutumiselle ja kehitykselle. Reformaation ytimessä oli irtautuminen hegemonisen lännen kirkon otteesta. Keskiaikainen kirkko paitsi määrittä moraalisesti oikeanlaisen elämän ehdot, kirkkokurin kautta myös valvoi niiden toteutumista. Kirkon autoritaarisen luonteen osalta Lutherin kritiikki kohdistui lännen kirkon tulkintaan, jonka mukaan vain kirkko ja sen papisto sekä munkit ja nunnat ovat luonteeltaan hengellisiä, muu elämä on maallista. Keskeisenä osana luterilaista uskontulkintaa on käsitys arkielämän pyhyydestä ja hengellisyydestä sinänsä: ainoastaan kirkolla ei ole hallussaan taivasten valtakunnan avaimia, vaan ne on jaettu kaikkiin koteihin. Uskonnollinen ja pyhä elämä ei toteudu luterilaisen uskontulkinnan mukaan pelkästään kirkon ja pappien tekemän työn välityksellä.<sup>239</sup>

Luterilaisuuteen kuuluvan arkielämän pyhyys -käsityksen valossa myös kehityksellä, että kirkon hengelliseen toimintaan osallistutaan jatkuvasti vähemmän,<sup>240</sup> on juuret maallistumisen lisäksi luterilaisessa perinteessä itsessään. Luterilaisen teologian valossa on ymmärrettävää, että uskoa pidetään henkilökohtaisena asiana: uskossa on ainakin jossain määrin kyse henkilökohtaisesta suhteesta Jumalaan eikä ainoastaan tai ensisijaisesti kristillisten tapojen noudattamisesta tai julkiseen hengelliseen toimintaan osallistumisesta. Lisäksi teologinen idea avainten vallan jakamisesta koteihin

---

<sup>237</sup> Kallunki 2018.

<sup>238</sup> Kallunki 2018.

<sup>239</sup> Stout 2005; ks. myös luku 2.4.

<sup>240</sup> Ketola et al. 2016, 73–78.

on nykyisessä suomalaisessa kirkon elämässä alkanut merkitä sitä, että ainoastaan kirkolla ei ole hallussaan tietoa oikeanlaisesta uskonnollisesta elämästä eikä myöskään uskonnollisten käsitysten sisällöstä. Tästä näkökulmasta on ymmärrettävä se suomalaisten keskuudessa yleinen uskonnollinen käsitys, että ihminen uskoo Jumalaan mutta ei niin kuin kirkko opettaa.<sup>241</sup>

Yksityinen uskonharjoitus onkin kirkon jäsenten keskuudessa yleisempää kuin julkinen eli kirkon hengelliseen toimintaan osallistumisen kautta tapahtuva uskonharjoitus.<sup>242</sup> Vaikka tällä on juuret myös reformaatioissa, niin se ei kuitenkaan ole reformaation valossa ongelmatonta. Lutherin mukaan todellista kristillistä elämää ei voinut olla ilman säännöllistä hengellistä elämää, joka toteutuu arjessa ja yksityisessä rukouselämässä mutta jonka välttämättömänä perustana on papin saarnan kuuleminen ja ehtoolliselle osallistuminen. Tällaiseen käsitykseen perustuu myös nykyinen kirkon käsitys jumalanpalveluksesta seurakunnan ja sen elämän keskuksena.<sup>243</sup> Siksi jumalanpalvelukseen osallistuvien vähyys onkin kirkolle ongelma. Luther ei myöskään olisi hyväksynyt ajatusta, että jumalasuhteen henkilökohtaisuutta korostava teologia olisi ulotettu koskemaan myös opillisia uskonkäsityksiä. Lutherille kristillinen uskontulkinta oli ehdottomasti objektiivinen ja oikean tulkinnan piti olla kirkon ja sen papiston hallussa ja välittämää.

Luterilaisen perinteen viitekehyksessä maallistuminen voidaan kuitenkin nähdä reformaatiosta kumpuavana eikä kristillistä uskoa uhkaavana kehityksenä.<sup>244</sup> Suomessa maallistuminen on merkinnyt kulttuurisesti ja moraalisesti auktoriteettiasemassa olevan kirkon hallinnasta irtaantumista.

---

<sup>241</sup> Ketola et al. 2016, 62. Itse asiassa kirkon historian tarkastelu antaa aihetta sanoa, että reformaation käsitys arkisen elämän pyhydestä on toden teolla alkanut määrittää kirkkoa vasta toisen maailmansodan jälkeisen kansankirkkoajattelun myötä. Vuoden 1686 kirkkolaki kertoo kirkosta, joka asemoitui hegemoniseen asemaan samojen periaatteiden määrittelemällä tavalla kuin joiden varassa keskiajan lännen kirkko perusteli uskonnollisen ja moraalisen auktoriteettiasemansa. Pietistinen uskonnollisuus vastusti pappiskeskeisyyttä, mutta ei varsinaisesti rakentanut teologiaansa sen varaan, että arkinen elämä olisi pyhää. Sen sijaan pietistisessä uskontulkinnassa elämä on aidosti hengellistä vasta tietoisien uskoontulon ja parannuksen myötä.

<sup>242</sup> Ketola et al. 2016, 78–80.

<sup>243</sup> Tosin piispojenkin tasolla on pidetty esillä sellaista arkielämän pyhyyttä korostavaa käsitystä, jossa jumalanpalvelusta ei nähdä seurakuntaelämän keskuksena (Heinimäki & Jolkkonen 2008, 63).

<sup>244</sup> Ks. Dalferth 2010, 337–339.

Sielunhoidon historian tarkastelu osoitti, että tämä kehitys ei ole tapahtunut ainoastaan kirkolle ja sen toiminnalle ulkopuolelta pakotettuna ja vallitsevien olosuhteiden sanelemana. Sielunhoidon sopeutuminen 1960-luvulta lähtien maallistuvan yhteiskunnan ja sen jäsenten tarpeita vastaaviksi oli myös kirkon sisäinen prosessi. Tämän valossa ei tule ajatella, että maallistuminen olisi ainoastaan kirkon olemassaoloa uhkaava kehitys, vaikka kirkon kannalta vähenevä jäsenmäärä on väistämättä haastavaa. Vaikka maallistumista pidettiin valistuksen jälkeisen sekularisaatioteesin muotoilemisen ja omaksumisen myötä uskontojen olemassaoloa uhkaavana kehityksenä, niin päinvastoin maallistumisen ja modernia länsimaista maailmankatsomusta leimaavan liberalismiin kehitykseen vaikutti nimenomaan kristillinen uskontulkinta ja etiikka.<sup>245</sup>

Sekularisaatio ei olekaan merkinnyt uskonnollisuuden katoamista kuten valistuksen jälkeinen, yleisesti sosiologiassa ja uskonnonfilosofiassa vallalla ollut sekularisaatioteesi esitti, vaan ennen kaikkea uskonnollisuuden uudelleen muotoutumista.<sup>246</sup> Maallistuminen on vaikuttanut erityisesti perinteisiin, institutionaalisiin uskontoihin, jotka pitävät yllä niin sanotusti kaikenselittävää ja objektiivista uskonnollista oppia. Suomessa maallistuminen on siis koskenut ennen kaikkea kirkkoa, joka on menettänyt yhteiskunnallisen asemansa yhtenäiskulttuurin moraaliauktoriteettina. Ylipäättään eurooppalaista uskonnollisuutta leimaa se, että perinteiset kirkot ovat menettämässä asemansa hallita tai määrittää uskonnollista ajattelua.<sup>247</sup> Näin tarkasteltuna sekularisaatio uhkaa paitsi kirkkoa myös kristillistä uskontulkintaa ja sen oikeutusta.

---

<sup>245</sup> Siedentop 2014, 349–363. Maallistumisen reformaatiosta kumpuamisen juuret voidaan nähdä raamatuntulkinnan vapautumisessa ja kriisissä. Lännen kirkon auktoriteettiaseman hajoaminen alkoi oikean Raamattua koskevan tulkinnan kyseenalaistamisesta: Luther onnistui haastamaan kirkon oppia koskevan hegemonian kyseenalaistamalla juuri lännen kirkon oikeuden autoritaariseen raamatuntulkintaan. Näin protestanttinen liike mahdollisti rationaaliselle argumentoinnille perustuvan raamatuntulkinnan perinteen syntymisen (Stout 2005).

<sup>246</sup> Uskonnon katoamista yhteiskunnallisen kehityksen myötä ennustanut ”sekularisaatioteesi” on luettavissa Auguste Comten (1798–1857) ja John Deweyn (1859–1952) ihmiskunnan historian selityksistä, joissa uskonnollisuus sijoitettiin ihmiskunnan varhaiseen historiaan, jossa paremman tiedon puutteesta turvauduttiin yliluonnollisiin selityksiin (Vainio 2013, 33).

<sup>247</sup> Davie 2006, 293.

## 4.2 SEKULARISAATIOPARADIGMA JA POSTSEKULAARI AIKA

Sekularisaatioparadigman oletus uskonnon erottamisesta julkisesta yhteiskunnasta ei ole täydesti toteutunut missään valtiossa eikä ainakaan Suomessa, jossa kirkolla on edelleen erityinen yhteiskunnallinen asema.<sup>248</sup> Siitä huolimatta sekularisaatioparadigman eriytymisteesi sanoittaa osuvasti muutosta, jossa kirkon paikka on rajautunut ennen kaikkea uskonnolliseksi toimijaksi suhteessa julkiseen yhteiskuntaan. Yksi osa tätä kehitystä on ollut, että vielä ennen toista maailmansotaa suuri enemmistö kansasta kuului kirkkoon. Ensimmäinen suuri kirkosta eroamisen aalto sijoittui 1960-luvulle. 1800-luvun loppupuolella alkanut uskonnonvapausliike ja sitä edeltänyt kirkon yhteiskunnallista roolia koskenut keskustelu kyseenalaisti ensimmäisen kerran kirkon itsestään selvänä pidetyn aseman moraalinormien sanelijana ja selittäjänä.<sup>249</sup>

Tällä hetkellä länsimaaisessa kulttuurissa millään uskonnollisella instituutiolla ei ole missään maassa koko yhteiskunnan tasolle ulottuvaa asemaa määritellä eettisiä normeja, eikä uskonnollisesti pirstoutuvassa yhteiskunnassa enää kokoonnuta koko tai ainakin lähes koko yhteiskuntaa yhdistäviin samoihin uskonnollisiin menoihin. Suomessa tämä kehitys on meneillään erityisesti suurissa kaupungeissa: esimerkiksi rippikoulun suosio on koko maan tasolla pysynyt korkeana ja seurakuntien yhteydet kouluihin ja

---

<sup>248</sup> Uskontojen ja yhteiskuntien eriytyminen Euroopassa ei ole merkinnyt kategorista eroa. Esimerkiksi Saksassa kirkkojen rooli julkisten terveydenhoito- ja sosiaalipalvelujen tuottajana on merkittävä. Enimmäkseen historiallisista syistä johtuen Suomessa kirkko ei ole ryhtynyt julkisen yhteiskunnan vastuulle otetun sosiaali- ja terveyspalveluiden tuottajaksi, mutta erityisesti 1990-laman jälkeen kirkon diakoniatyö on käytännössä toiminut julkisen sosiaalivun paikkaajana. Sekularisaatioparadigman mukaan onkin uskonnollisuuden tarkastelun valossa jokseenkin merkityksetöntä, toimiiko yhteiskunnalle kuuluvan palvelun tuottajana kirkko, maallinen yksityinen yritys vai yhteiskunta. Tämä johtuu siitä, että paradigman mukaan uskonnon perusolemus eli jonkinlaisen transsendentin todellisuuden ja pyhän kommunikointi katoaa, kun uskonnollinen yhteisö toimii maallisen yhteiskunnan palvelujen tuottajana. Tämän väitteen voi problematisoida, mutta se osuu esimerkiksi Saksassa käytävän diakoniatyön teologiaa koskevan keskustelun ytimeen, jossa kysymyksenä on, miten vaikkapa kirkon ylläpitämä yhteiskunnan palvelujen osana toimiva sairaala toteuttaa kirkon uskonnollista tehtävää. Samaa keskustelua, vaikkakin eri lähtökohdista, käydään Suomessa kirkon diakonian teologian kohdalla.

<sup>249</sup> Juva 1960, 7–27.

päiväkoteihin on tiivis suuressa osassa maata, mutta kaupungeissa rippikouluun osallistuvien luvut laskevat nopeasti ja seurakuntien yhteydet päiväkoteihin ja kouluihin on ohennemassa.<sup>250</sup>

Kirkon historia toisen maailmansodan päättymisestä tähän päivään on ollut kirkolle suuren muutoksen ja yhteiskunnallisen roolin etsimisen aikaa. Perustukset yhteiskunnallisen roolin etsimiselle luotiin Schaumanin kirkkolaissa, jossa kirkon oman hallinnon perustamisen myötä laadittiin edellytykset kirkon itsenäisyydelle valtion hallinnosta ja rakenteista. Lakiin sisältyi ajatus uskonnonvapaudesta, vaikka se ei täydesti toteutunutkaan; ihminen saattoi olla kuulumatta kirkkoon tai mihinkään uskonnolliseen yhteisöön, mutta täyden kansalaisuuden oikeuksineen sai vasta kastettuna kirkon jäsenenä. Myöhemmin voimistunut länsimainen uskonnonvapausajattelu on erottanut valtiota ja kirkkoa toisistaan hallinnollisen itsenäisyyden lisäksi kulttuurisesti ja yhteiskunnallisten toimintojen osalta. Vielä ennen Schaumanin kirkkolakia kirkko vastasi keskeisistä, nykyään julkisen yhteiskunnan huolehdittavaksi kuuluvien tehtävien hoitamisesta kuten kansan opettamisesta ja sivistämisestä sekä sairaan- ja köyhäinhoidosta.<sup>251</sup> Maallistumisen valossa toisen maailmansodan jälkeinen kansankirkkoprojekti voidaan ymmärtää pyrkimyksenä perustella kirkon rooli koko kansan kirkkona ilman valtiollista tai kulttuurisesti hallitsevaa asemaa.

Sekularisaatioparadigman toinen teesi eli ajatus yhteiskunnan rationalisoitumisesta viittaa kehityskulkuun, jossa uskontojen asema merkityksellisten selitysten tarjoajina murenee, kun rationaalisen tiedon rooli

---

<sup>250</sup> 1.8.2015 hyväksytty varhaiskasvatustilain lisäys (1 luku, 2 a §, 6 momentti) määrittää lähtökohdan päivähoitossa tehtävälle uskontokasvatukselle, mistä käsin tulkitaan kirkon oikeutta ja mahdollisuuksia vierailla päiväkodeissa ja muuten pitää yhteyttä päiväkoteihin: ”Tässä laissa tarkoitetun varhaiskasvatuksen tavoitteena on antaa kaikille lapsille yhdenvertaiset mahdollisuudet varhaiskasvatukseen, edistää sukupuolten tasa-arvoa sekä antaa valmiuksia ymmärtää ja kunnioittaa yleistä kulttuuriperinnettä sekä kunkin kielellistä, kulttuurista, uskonnollista ja katsomuksellista taustaa.” Tämän lainkohdan uskontokasvatusta koskevat tulkinnat eri kaupungeissa ja päiväkodeittain on edelleen prosessissa eikä sen vaikutuksista kirkon varhaiskasvatukseen päiväkodeissa ole tehty selvityksiä. On kuitenkin selvää, että kirkolla ei uuden lain valossa ole enää oikeutta saada vierailla päiväkodeissa, kuten aiemman lain mukaan tulkittiin olleen. On käynyt ilmi, että monissa kaupungeissa on tehty päätös, että seurakunnat eivät enää ole tervetulleita päiväkoteihin.

<sup>251</sup> Pirinen 1985, 107–110.



todellisuuden ja merkitysten selittäjänä vahvistuu. 1900-luvun maallistumisprosessin myötä poliittisen päätöksenteon sekä yleisen yhteiskunnan järjestämisen ja esimerkiksi kouluopetuksen edellytetään perustuvan tieteellisin keinoin saavutettavaan tietoon eikä uskontojen tarjoamiin yliluonnollisiin selityksiin. Ajatuksen, että julkisen yhteiskunnan on perustuttava tieteellisin keinoin saavutettavalle tiedolle, taustalta voi erottaa Immanuel Kantin filosofiassa huipentuneen valistuksen filosofiassa muodostetun ihanteen, että ihmisen ja ihmiskunnan tulee olla vapaita käyttämään järkeään oman toimintansa perustelussa. Järjen ja tahdon autonomia on Kantin mukaan välttämätön etiikan perusta, koska vain vapailta subjekteilta voidaan edellyttää moraalista vastuuta, joka taas on moraalisen toiminnan välttämätön ehto. Vapaan subjektin rationaalisuudelle perustuva etiikka on keskeinen nykyajan yhteiskunnan ja sen eetoksen taustalla oleva idea. Sen varaan on perustettu länsimainen uskonnonvapauden ihanne, joka edellyttää, että yhteiskunta ei perustu oletukselle uskonnollisen transsendentin olemassaolosta ja sitä koskeville selityksille.<sup>252</sup>

Kantin tahdon autonomian käsite ei kuitenkaan tarkalleen viittaa sellaiseen rationaalisuuden vaatimukseen kuin sekularisaatioparadigman rationalisoitumisteesi esittää. Se johtuu teesin taustalla olevasta oletuksesta, että uskonnolliset selitykset ja tulkinnat ovat lähtökohtaisesti epärationaalisia eli niitä ei voi järkevästi perustella, mikä ei ollut Kantin kannattama ajatus. Oletus uskonnollisuuden väistämättömästä epärationaalisuudesta kumpuaa Comten positivisesta filosofiasta, jossa uskonnot nähdään ihmiskunnan historian kehittymättömään vaiheeseen kuuluvana ilmiönä. Myöhemmin John Dewey (1859–1952) edisti samaa ajatuskulkua.<sup>253</sup>

On tietysti valtava keskustelu, millä tavalla uskonnolliset uskomukset ja maailmaa koskevat selitykset voivat olla rationaalisia eikä siihen aiheeseen ole tässä mahdollisuutta syventyä. Voidaan kuitenkin esittää kaksi lähtökohtaa. Ensinnä on syytä tehdä erottelu, että uskonnollisen uskon sisältämä ja luonnontieteiden avulla saatava tieto ovat luonteeltaan perustavalla tavalla erilaista tietoa, jotka myös palvelevat erilaisia tehtäviä ihmisen toiminnassa ja

---

<sup>252</sup> Woodhead 2009.

<sup>253</sup> Kallunki 2018.

laajemmin yhteiskunnassa. Uskonnollinen usko käsittelee empiirisen todellisuuden ylittävää, mikä tarjoaa selityksen esimerkiksi elämän perustavalle merkityksellisyydelle.<sup>254</sup> Toinen yhtä tärkeä lähtökohta on, että myös uskonnollista uskoa on tarkasteltava rationaalisesti ja siltä voidaan odottaa rationaalisesti koherenttia ja luonnontieteellisen tiedon kanssa sopusoinnussa olevaa opetusta. Näin voidaan esittää argumentteja fundementalismin vastaan, jossa uskonnollisia oppeja kieltäydytään tarkastelemasta avoimesti ja kriittisesti.

Rationalisoitumisteesi siis esittää, että uskonto ei voi esittää rationaalista oppijärjestelmää, joka voisi tarjota relevanttia maailmaa koskevaa tietoa. Teesi sisältää ongelmallisen ajatuksen, että uskonnollisen ihmisen toiminta ei voi olla rationaalista käsitteen varsinaisessa mielessä. Tätä oletusta vastaan voi argumentoida jo arkikokemukseen vedoten: jokainen tuntee ainakin median kautta ihmisiä, jotka tunnustautuvat uskoviksi ja ilmiselvästi kykenevät rationaaliseen toimintaan. Teesi esittää, että ennen valistusta eläneet toimivat uskonnollisten selitysten määrittämän maailmankuvan puitteissa eivätkä siksi kyenneet ainakaan täyteen rationaalisuuteen. Tämäkin on tietysti problemaattinen käsitys, jonka purkamiseen ei ole mielekästä tässä paneutua.<sup>255</sup>

Lisäksi rationalisoitumisteessin taustalla oleva ajatus, että historiassa olisi ollut jonkinlainen syvän uskonnollisuuden aika, on ongelmallinen. Transsendenttia todellisuutta on valistuksen aikakauteen saakka pidetty jokseenkin itsestään selvästi olemassa olevana ja kirkko on perustellut asemansa transsendentin oikean luonteen ja järjestyksen selittäjänä. Se ei kuitenkaan tarkoita, että elämä olisi yleisesti rakentunut vahvalle spirituaaliselle uskonnolliselle toiminnalle, vaikka tietysti monet yksilöt niin tekivät, kuten nykyäänkin tekee. Ennen myöhäiskeskiaikainen ja uuden ajan alun suomalainen kristillinen elämä oli ennen kaikkea uskonnollisten

---

<sup>254</sup> Asetan tässä uskonnollisen uskon sisältämän tiedon vastakkain positivistisen ajatuksen kanssa, jonka mukaan todellista tietoa voidaan saada ainoastaan empiirisellä verifiointilla. On tarpeen huomauttaa, että myös ateistisen eli teistisen uskonnon kieltävän ajattelun ei tarvitse sitoutua positivistiseen lähtökohtaan ja siten sen puitteissa voidaan tuottaa luonnontieteellisen tiedon ylittäviä merkityksiä ja selityksiä.

<sup>255</sup> Keskiajan rationaalisesta päättelystä ks. Perälä 2014.

tapojen noudattamista, kuten vähintään kerran vuodessa ripittäytymistä ja ehtoollisella käyntiä. Uskonnollisuus on toisin sanoen ollut luonteeltaan ennen kaikkea sosiaalista eikä henkilökohtaista spirituaalista eläytymistä tai uskonnollisten opetusten tiedollista omaksumista.<sup>256</sup>

Uskontososiologisessa keskustelussa on 1990-luvulta lähtien kyseenalaistettu sekularisaatioparadigman mukainen oletus uskonnollisuuden katoamisesta ja yhteiskunnallisen merkityksen heikentymisestä. Keskeisiä huomioita ovat olleet, että länsimaaisissa yhteiskunnissa uskontojen julkinen rooli on pikemmin kasvanut 1980-luvulta lähtien, uskonnot eivät ole vetäytyneet ainoastaan yksityisen elämän piiriin ja että yksityinen uskonnollisuus ei ole vähentynyt tai ainakaan kadonnut. Tämän hetken länsimaista yhteiskuntaa luonnehditaan uskonnollisuuden valossa niin sanottuna postsekulaarina yhteiskuntana. Termillä postsekulaari ei viitata mihinkään tosiasialliseen sekulaariin ja sen jälkeiseen aikaan, vaan sekularisaatioparadigman jälkeiseen aikaan. Puheella sekulaarin jälkeisestä yhteiskunnasta ei siis tarkoiteta, että yhteiskunta olisi jossakin vaiheessa ollut sekulaari. Sen sijaan postsekulaarin käsitteellä kiinnitetään huomiota siihen, että sekularisaatioparadigman mukainen oletus uskontojen ja uskonnollisuuden katoamisesta ei ole toteutunut.<sup>257</sup>

Ihmisten eletyn ja koetun uskonnollisuuden osalta keskeinen kysymys on, minkälainen merkitys uskonnollisuudella ja henkisyydellä on postsekulaarissa ajassa. Jürgen Habermas on esittänyt, että sekulaarit yritykset selittää esimerkiksi kuolemaa ja muodostaa sitä koskevia merkityksiä eivät ole onnistuneet tarjoamaan vaihtoehtoja uskontojen selityksille ja merkityskokonaisuuksille. Tämän mukaan sekulaari ajattelu ylipäätään ei pysty tarjoamaan riittävää moraalialia ja elämän merkityksellisyyttä koskevaa kokemusta ja maailmankatsomusta.<sup>258</sup> Tähän väitteeseen voi perustellusti esittää vasta-argumentin,<sup>259</sup> mutta ihmisten kiinnostus ja tarve empiirisen

---

<sup>256</sup> Katajala-Peltomaa & Vuolanto 2013, 188–189.

<sup>257</sup> Eriksson 2018.

<sup>258</sup> Eriksson 2018.

<sup>259</sup> Mikko Sillfors (2017) on esittänyt, kuinka ateistinen henkisyys voi tarjota sisällön ihmisen merkityksellisuuden kokemuksen tarpeelle, elämäntarkoitukselle ja moraalille. On kuitenkin avoin kysymys, viittaako ateistinen henkisyys Habermasin tarkoittamaan sekulaariin ajatteluun vai sisältäykö

kokemistodellisuuden ylittävälle transsendentille perustuvilla selityksillä ja ajatuksilla ei ole hävinnyt, vaikka se on muuttanut maallistumisprosessin myötä muotoaan. Samalla kun Suomessa kirkon eli perinteisen uskonnollisen instituution asema on heikennyt jäsenmäärän ja sen toimintaan osallistumismäärän sekä jumalauskon vähetessä, niin sanottu uushenkisyys on voimistunut ja kasvanut. Uushenkisyyden nousu ja sen luonne voidaan selittää individualistisen yhteiskunnallisen eetoksen avulla.<sup>260</sup>

### 4.3 INDIVIDUALISTINEN EETOS, KÄRSIMYS JA SIELUNHOITO

Maallistumisen lisäksi valistuksen ajattelu on toisen nykyaajan uskonnollisuutta merkittävällä tavalla määrittävän aatehistoriallisen kehityskulun ja ilmiön taustalla. Tarkoitin tällä ilmiöllä yksilökeskeisyyttä eli individualismia. Valistuksen filosofian ja myös yhteiskunnallis-historiallisen kehityksen vaikutuksesta länsimaissa on tapahtunut käänne individualistiseen eetokseen. Individualistisella eetoksella tarkoitetaan kokonaisvaltaista yhteiskunnallista ajattelu- ja asennoitumistapaa, jossa yhteiskunnan perustavana arvona ja ideaalina pidetään yksilön hyvää. Individualistisen eetoksen perustana on liberalistinen ajatus ihmisen vapaudesta, johon kuuluu henkilökohtaisen onnellisuuden tavoittelu omien päämäärien ja unelmien saavuttamisen kautta, mihin viitataan usein itsen toteuttamisena. Individualistisen eetoksen viitekehyksessä rationaalisuuden luonne on instrumentaalinen itsen toteuttamisen palveleminen. Instrumentaalisella rationalismilla viitataan siihen, että ihmisen rationaalinen arvostelukyky ja järki on valjastettu individualismin viitekehyksessä määritettyjen hyvien mahdollisimman tehokkaaseen tavoitteluun.<sup>261</sup> Itsen toteuttamisen ihanteeseen voidaan viitata

---

ateistiseen henkisyyteen siinä määrin empiirisen kokemistodellisuuden ylittävään perustuvia oletuksia ja käsityksiä, että se Habermasin jaottelussa ennemmin vertautuu uskonnolliseen ajatteluun.

<sup>260</sup> Karjalainen 2018.

<sup>261</sup> Taylor 1992, 1–8. Taylor kuvaa individualismin ja instrumentaalisen rationalismin (*instrumental reason*) avulla modernismiin ja moderniin maailmankatsomukseen liittyviä ongelmia. Kolmanneksi Taylor selittää moderniin ajatteluun liittyviä haasteita poliittisella tasolla, mutta se ei ole käsillä olevan aiheen kannalta olennainen näkökulma. Taylor käyttää tässä teoksessa termiä *moderni* aikansa aatehistoriallisesta filosofiasta, mutta on myöhemmin (Taylor 2007) alkanut käyttää termiä *postmoderni*,

niin sanotulla autenttisuuden pyrkimyksellä, jossa tavoitteena on aito, todellinen minä. Minän autenttisuus toteutuu myös itsen ilmaisemisen kautta, minkä aatehistoriallisena taustana on romantiikan aikakausi ja sen filosofia.<sup>262</sup>

Yksilökeskeisyyteen pohjautuvan ihmistä koskevan käsityksen määrittämässä yhteiskunnassa myös uskonnollisuutta tarkastellaan ihmisen omista tavoitteista ja päämääristä käsin. Traditionaalinen kristillinen ajatus, että kirkolla on hallussaan oikea objektiivinen uskontulkinta, on joutunut vaikeuksiin, kun myös hengellisyys on individualistisen eetoksen määrittämän ihmisen omien hyvien tavoittelun aluetta.<sup>263</sup> Hengellisyyden ja uskonnon sijoittuminen individualistisen eetoksen puitteissa elämänalueeksi, jonka katsotaan täytyvän tukea ihmisen omia intressejä, on valtava muutos eurooppalaisessa uskonnollisuudessa, jolle on ollut leimallista vahvat kirkot ja uskonnon siirtyminen perheessä polvelta toiselle. Euroopassa ei siis ole ollut niin sanottua uskontojen markkinaa, jossa olisi tavan mukaista irtautua vanhemmilta peritystä uskonnosta tai uskonnottomuudesta ja valita oma mahdollinen uskontonsa ja uskonnollinen yhteisönsä omien halujen ja tarpeiden mukaisesti. Nyt tällainen asetelma alkaa määrittää myös suomalaista yhteiskuntaa ja kulttuuria.<sup>264</sup>

Niin sanottu uskontojen markkinatilanne on leimannut etenkin amerikkalaista uskonnollista kenttää, jossa millään kirkkokunnalla ei ole missään Yhdysvaltojen historian vaiheessa ollut erityisen vahvaa asemaa. Sosiologisessa tutkimuksessa erityisesti amerikkalaista uskonnollista tilannetta on selitetty niin sanotun rationaalisen valinnan teorian<sup>265</sup> avulla, jossa ihmisten

---

jota tässäkin tutkimuksessa käytetään kuvaamaan tämän hetken aatehistoriallista ja filosofista eetosta. Modernismilla on toisistaan poikkeavia määritelmiä, mutta filosofisille modernismin määritelmille yhteistä on viittaus valistuksen ideoihin, jotka ovat määrittäneet länsimaista filosofiaa 1900-luvun loppuun tai ainakin toiseen maailmansotaan asti. Postmodernin käsitteellä kuvataan aikaa suurten ja yhtenäisten selitysten ja filosofisten totuuksien hajoamisen jälkeen, joiden taustalla on objektiivisuuden vaatimuksen purkautuminen tai ajatus objektiivisuuden mahdollisuudesta osoittautuminen mahdottomaksi (Aylesworth 2015).

<sup>262</sup> Taylor 1989, 368–290; Taylor 1992, 25–29.

<sup>263</sup> Tästä näkökulmasta selittyy 2000-luvun kirkosta eronneiden suuri nuorten aikuisten joukon kirkosta eroamisen syy, joka on kokemus siitä, että kirkon opit eivät ole linjassa heidän uskomustensa ja käsitystensä kanssa (Niemelä 2015).

<sup>264</sup> Voas 2008.

<sup>265</sup> Engl. *rational choice theory*.

uskonnollista toimintaa sekä uskontoja ja uskonnollisia yhteisöjä koskevia valintoja tarkastellaan rationaalisia niin, että myös uskonnon osalta tehdään omia toiveita ja haluja tukevia ja toteuttavia valintoja.<sup>266</sup> Rationaalisen valinnan teoria on hyödyllinen myös suomalaisen uskonnollisuuden selittämisessä ja kuvaamisessa, vaikka teorian ei voi sanoa määrittävän suomalaista uskonnollisuutta. Eurooppalaisessa kontekstissa, jossa kirkkoilla on edelleen vahva asema, rationaalisen valinnan teorian kuvaama todellisuus sijoittuu myös kirkkojen sisään ja selittää kirkon jäsenten uskonnollista toimintaa: kirkon toiminnassa ollaan mukana siltä osin kuin ne palvelevat omia haluja, toiveita ja tarpeita.<sup>267</sup>

Joka tapauksessa individualistisen eetoksen esitetään tyypillisesti määrittävän nykyaikaista uushenkisyyttä, jota ei tarvitse selittää rationaalisen valinnan teorian avulla. Keskeistä on, että uushenkisyyttä leimaa yksilön kokemusten merkitysten painottuminen uskonnollisuuden sosiaalisen luonteen sijaan. Postsekulaarissa henkisyudessa ei siis tyydytä perinteisen uskonnon tarjoamiin selityksiin eikä sosiaalista kiinnittymistä suvun kautta tulevaan uskontoon nähdä merkityksellisenä. Uushenkisyys on myös eklektistä eli kukin voi valita uskonnollisista perinteistä ja tavoista itselleen mieleisiä ja sopivia osia. Lisäksi uushenkisyudessa tyypillisesti painottuu individualistiseen eetokseen sisältyvä ajatus itsen toteuttamisesta; tavoitteena on henkinen kasvu ja sisäinen voimaantuminen.<sup>268</sup>

Individualistista eetosta ei pidä sekoittaa egoistiseen omien tarpeiden tyydyttämisen pyrkimykseen, vaikka egoismi toteutuukin väistämättä individualistisen ajattelun puitteissa ja individualistinen eetos mahdollistaa egoistisen toiminnan. Kuitenkin individualismin määrittämissä kulttuureissa ihmiset pitävät yhteisöllisyyttä, läheisten auttamista ja tukemista sekä vapaaehtoistyötä syvinä elämän merkityksellisyyttä rakentavina arvoina ja elämän alueina, joihin käytetään aikaa.<sup>269</sup> Yhtäältä se osoittaa, että yksilön lähtökohdaksi ottava eetos ei tarkoita puhtaaksiviljeltyä omien tarpeiden tyydyttämisen kulttuurista ideologiaa. Toisaalta myös toisten hyväksi tehty ja

---

<sup>266</sup> Woodhead 2009, 105–107.

<sup>267</sup> Davie 2007, 77.

<sup>268</sup> Karjalainen 2018.

<sup>269</sup> Grönlund 2014; 2018; Grönlund & Pessi 2017.

toisiin suuntautuva toiminta, kuten yhteisöllisyys ja vapaaehtoistyö, värittyvät yksilökeskeisellä ajattelutavalla. Aikaa käytetään niissä yhteisöissä ja vapaaehtoistyössä, joissa itse haluaa ja jotka kokee merkityksellisiksi. Omia ja muiden tarpeita ei kuitenkaan ole syytä asettaa toisilleen vastakkaisiksi ja rakentaa ristiriitaa niiden välillä. Vapaaehtoistyössä vilpittömästi tavoiteltu muiden hyvän toteutuminen on myös ihmisen itse hyvänä pitämä asia. Tämä kysymys koskee keskustelua egoismista ja altruismista, mihin palataan tutkimuksen kuudennessa pääluvussa toimijuuden filosofian avulla.

Individualistisen eetoksen näkökulmasta avautuu eräs modernissa länsimaaisessa yhteiskunnassa elävän ihmisen kärsimyksen syy ja lähtökohta. Kun ihmiselämän perimmäiseksi tavoitteeksi asettuu itsen toteuttamisen kautta saavutettu henkilökohtainen onnellisuus, niin kärsimystä on tavoitteiden saavuttamatta jääminen, epäonnistuminen ja omien kykyjen täysipainoinen hyödyntämättä jättäminen. Ihanteeksi asetetun itsen toteuttamisen mahdottomuutta voi pitää yhtenä varteenotettavana selityksenä länsimaisen ihmisen masennuksena ja ahdistuksena ilmenevälle kokemukselle omasta alamittaisuudesta ja riittämättömyydestä. Ainoastaan tavoitteiden saavuttamatta jääminen ei tuota ahdistusta, vaan ylipäättään ihmiselämän rakentuminen niin sanottujen täydellistymien tai maksimien tavoitteluna.<sup>270</sup>

Ajan merkitys omien henkilökohtaisten hyvien tavoitteluun eetoksen varaan rakentuvassa liberalistisessa yksilökeskeisessä yhteiskunnassa on olennainen. Rajallinen käytettävissä oleva aika yhdistettynä individualistiseen eetokseen kuuluvaan ajatukseen, että elämän merkitys muodostuu pitkälti omien henkilökohtaisten hyvien tavoittelusta, johtaa siihen, että aika on arvokasta ja valinnat on mietittävä tarkkaan. Ihminen elää jatkuvan riskien ja hyödyn punnitsemisen paineessa, jossa luottamuksella on keskeinen merkitys. Rajattomasti mahdollisuuksia ja jatkuvasti uutta ja erilaista tietoa tarjoavassa maailmassa elämän keskeisiä valintoja täytyy tehdä väistämättä vaillinaisten tietojen ja niihin perustuvan luottamuksen varassa. Länsimaista yhteiskuntaa leimaa ylipäättään vakiintuneiden sosiaalisten käytänteiden ja normien jatkuva

---

<sup>270</sup> Giddens 1991.

uudelleen muokkautuminen ja refleksiivisyys.<sup>271</sup> Tällaiseen elämää määrittävään asetelmaan perustuvaa yhteiskuntaa voidaan kutsua niin sanotuksi riskiyhteiskunnaksi.

Riskiyhteiskunnassa tyypillisen riittämättömyytenä koettavan kärsimyksen hoitona ei ole institutionaalisen uskonyhteisön välittämä yleinen ja objektiivinen uskontotuus, vaan ihmisen henkilökohtaisia pyrkimyksiä tukeva apu. Tästä näkökulmasta kristillinen traditio on jännitteinen individualistisen eetoksen kanssa. Kristillinen oppi on siinä mielessä autoritaarista, että kristillisen elämän perimmäisenä lähtökohtana ei ole ihmisen itse kokemat tarpeet, vaan ihmisen puolesta määritellään tämän olevan syntinen ja evankeliumin tarpeessa. Omien, itse asettamien tavoitteiden tavoittelu vasta seuraa syntien anteeksisaamisessa toteutuvaa armoa, joka uudistaa ihmisen puhdistamalla sydämen. Individualistisen eetoksen mukainen auttaminen taas lähtee ihmisen omista tarpeista ja niiden tavoittelemisesta. Myös sielunhoidon kehityksessä tapahtunut terapeuttilinen käänne on ymmärrettävä tästä näkökulmasta; on siirrytty auttamiseen, jossa ihmistä pyritään tukemaan

---

<sup>271</sup> Giddens 1991, 14–21, 142–143. Esimerkiksi siitä, minkälaisien periaatteiden mukaisesti lapsia tulisi hoitaa ja kasvattaa, ei ole enää sosiaalisesti määrittynyttä yksimielisyyttä, vaan vanhempien tehtävänä on muodostaa ja perustella omat valintansa (Berger 1992, 177). Lasten hoitamista ja kasvattamista koskeva esimerkki on moniulotteinen, koska siinä on kyse sekä käytäntöä koskevista asioista, kuten nukkumisesta ja syömisestä, ja toiseksi kyse on kasvattamisesta eli siitä, minkälaisien periaatteiden mukaisesti lasta ohjataan, opetetaan, ohjeistetaan, miten heille puhutaan ja ylipäätään siitä, miten lapsi ja lapsuus ymmärretään. Yleisesti voi sanoa, että kasvatuksessa on siirrytty autoritaarisesta ja käskyttävästä, myös voimakeinot hyväksyvästä ja suosivasta vanhemmuudesta lasta ja tämän omia tarpeita ja haluja kunnioittavaan ja tukevaan vanhemmuuteen. Toisaalta lasten kasvatuksen esimerkki osoittaa, että ylhäältä määritellyt normit eivät ole täysin purkautuneet, vaan yhteiskunnalla on lääketieteellisiä ja pedagogisia motiiveja pyrkiä ohjaamaan vanhempia toimimaan tiettyjen suositusten mukaisella tavalla. Ranskalaisen historioitsijan Michel Foucault'n (1926–1984) laajan, länsimaista aatehistoriaa hahmottavaa tutkimusta ohjaavana ideana oli paljastaa ihmiseen kohdistuvia repressiivisen vallankäytön muotoja, jotka jäävät usein piiloon nykyisessä liberalismissa, yksilön hyvää edistävässä eetoksessa (Gutting & Oksala 2019). Käsillä oleva tutkimus on siinä mielessä foucaultlainen, että seuraan yleisesti hyväksyttyä tulkintaa, jonka mukaan länsimainen yhteiskunta on kehittynyt keskiaikaisesta autoritaarisesta väkivaltaa kansalaisiaan kohtaan käyttävästä ensin moraalivalvontayhteiskunnaksi ja sitten nykyiseksi kansalaistensa omia pyrkimyksiä mahdollistavaksi yhteiskunnaksi (Peltomäki 2019b, 22–25). Lisäksi sovellan foucaultilaisen filosofian kokonaisideaa siinä mielessä, että pyrin tunnistamaan sielunhoitoon liitettyjä vallankäytön muotoja ja rakentamaan sellaista sielunhoidon mallia, jossa sielunhoito olisi vapaata lähimmäisen hyvän edistämistä.



tämän itse hyvänä pitämien asioiden tavoittelua eikä kristillisestä uskontulkinnasta kumpuavia hyviä.

Sielunhoidon kehitys ja terapeutti kääntö tulevat ymmärretyksi myös siitä näkökulmasta, mitkä ja minkä tahon intressit ohjaavat toimintaa. Yksi sielunhoidon terapeutti kääntö tapahtunut muutos on ollut, että kirkon uskontulkinnan sijaan toimintaa ohjaavaksi intressiksi on asetettu seurakuntalaisten ja autettavien tarpeet kun aiemmin sielunhoitoa ohjaava intressi kumpuusi dogmaattisesta uskontulkinnasta. Tämä kehitys käy yksiin toisen maailmansodan jälkeisen kansankirkkoajattelun kanssa. Toimintaa ei ohjaa enää niin sanotulle tosiuskovaisten joukolle suunnatun toiminnan ehdot, jolloin toiminta voitaisiin rakentaa yksin uskontulkinnasta kumpuavien käsitysten varassa, vaan kansankirkossa toiminnan tulee rakentua myös koko kirkon jäsenistön ja kirkkoon kuulumattomien tarpeiden mukaan. Tämä ei merkitse esimerkiksi sellaista olettaa, että niin sanotun tosiuskovaisten palvelemiseksi rakennetussa työssä unohdettaisiin muita kirkon jäseniä, vaan sitä, että toiminnan sisältö määräytyy eri tavalla.

#### **4.4 LUMOUKSEN PURKAUTUMINEN**

Kun individualistinen eetos on yksi modernia auttamista ja autetuksi tulemistä selittävä viitekehys, niin toinen nykyajan kärsimystä koskevaa käsitystä selittävä viitekehys on modernin psykologian tarjoama ihmisen mielen toimintaa koskeva tieto. Modernin psykologian tarjoamien välineiden ja kysymyksenasetteluiden puitteissa ihmisen ongelmia tarkastellaan tunne-elämän, ajattelun, itsesäätelyn, toimintakyvyn ja mielenterveyshäiriön kysymyksinä. Toisin sanoen psyykkisiä eli mieltä koskevia kysymyksiä tarkastellaan modernin psykologisen ymmärryksen valossa, kuten sielunhoidossa on ryhdytty tekemään pastoraalipsykologisen lähestymistavan myötä.<sup>272</sup> Nykyaikaisen psykologisen tutkimuksen tarjoama tieto perustuu empiiris-lääketieteelliseen tarkasteluun. Psykologista tietoa hyödyntävässä nykyaikaisessa terapeutti sielunhoidossa ihmisen psyykkisiä ongelmia ei siis tulkita ennen kaikkea syntiin, evankeliumiin ja jumalasuhteeseen liittyvinä

---

<sup>272</sup> Ks. luku 3.5.

tai niiden sanoittamina kysymyksinä. Sielunhoidon teologian polttavana kysymyksenä onkin, miten tällainen terapeutinen lähestymistapa selitetään teologisesti kirkon perimmäistä tehtävää toteuttavana toimintana. On tarpeen selvittää aihetta koskevaa aatehistoriallista taustaa.

Lutherin ei tarvinnut ottaa kantaa terapeuttisen lähestymistavan ja modernin psykologisen tiedon soveltamisen tuottaneeseen teologiseen haasteeseen. Lutherille ihmisen psyykkisten kokemusten ja ongelmien tarkasteleminen jumalayhteydestä erillisinä kysymyksinä ei ollut oikeastaan edes mahdollinen vaihtoehto. Lutherille kaikki oli lähtöisin Jumalasta, koko elämä oli Jumalan varassa, kaikki ihmisen kokema hyvä oli lahjaa Jumalalta ja kaikki paha oli eroa Jumalasta. Luther ei ollut tällaisen kokonaisvaltaisesti uskonnollisen käsityksensä kanssa poikkeus muusta aikansa filosofiasta ja ajattelusta. Kristillinen tulkinta hallitsi keskiaikaista maailmankuvaa; maailma ymmärrettiin lumottuna, kuten aiemmin on selostettu. 1500-luvun maailmassa oli mahdotonta olla uskomatta transsendenttien henkivoimien olemassaoloon, joka oli välttämätön osa ympäröivän maailman tulkintaa ja sen ymmärrystä.<sup>273</sup> Uskonnollisen epäilyn käsite oli tunnettu, mutta uskonnollisessa epäilyssä oli kyse siitä, minkälainen Jumala tai transsendentti henkivalta on luonteeltaan tai oliko ihmisellä luottamusta Jumalaan eikä siitä, onko Jumalaa tai henkivaltoja ylipäättään olemassa. Uskonnollinen epäily kytkeytyi pelastukseen ja ihmisen henkilökohtaiseen epäilykseen omasta osallisuudesta siihen.<sup>274</sup>

Uskon näkökulmasta nykyaikaista rationaaliseen perusteluun ja tieteelliseen maailmankuvaan perustuvaa maailmankatsomusta määrittää se, että *lumous on purkautunut*. Maailmaa ei ymmärretä henkivoimien kamppailuareenana. Myöskään ihmistä ei arvioida hengellisen viitekehyksen saneleman tulkinnan valossa. Päinvastoin nykyajan ihmistä koskevana lähtökohtana on, että tämä elää immanentissa viitekehyksessä, jossa maailmaan ei lähtökohtaisesti oleteta vaikuttavan mitään ihmiselle näkymättömiä voimia.<sup>275</sup>

Individualismin ja instrumentaalisen rationalismin etiikan aatehistoriallinen tausta tulee ymmärretyksi lumouksen purkautumisen avulla.

---

<sup>273</sup> Taylor 2007, 25–26.

<sup>274</sup> Ks. esim. Lutherin pastoraalisia kirjeitä, joissa on pyritty neuvomaan ja opettamaan ”hämmentyneitä ja epäileviä” (Tappert 1960, 109–138).

<sup>275</sup> Taylor 2007, 542–557.

Maailman lumous ei ollut ainoastaan uskoa ylikuonnolliseen, vaan käsitys henkivoimien olemassaolosta antoi rakenteen ja selityksen koko maailman järjestykselle ja tapahtumille. Lumouksen purkautuminen on vapauttanut ihmisen elämälle ja ihmisen toiminnalle merkityksen antavasta kokonaisvaltaisesta selityksestä. Se on antanut perustan ihmisoikeuksille ja liberaalille vapaudelle perustuvan länsimaisen yhteiskuntamallin kehittymiselle. Toisaalta individualistiselle vapaudelle perustuvan eetoksen vaarana on elämää kannattelevan moraalihorisonnin katoaminen. Elämälle ja ihmisen toiminnalle merkityksen antavan selityksen purkautuminen on jättänyt ihmiset ilman moraalista viitekehystä, jonka puitteissa myös yksilön elämän merkityksellisyys on rakentunut.<sup>276</sup>

Lumouksen purkautumisen näkökulmasta voidaan tarkastella uskonnollisuutta koskevien käsitysten muutosta. Lutherin sielunhoito, kuten hänen maailmankuvansakin, oli uskonnollisuuden lävistämää. Ihmisen perimmäisenä tehtävänä ja pyrkimyksenä oli elää kristittynä iloisessa luottamuksessa Jumalaan. Sielunhoito palveli tätä tehtävää; sielunhoidossa kärsivää ihmistä ohjattiin lähemmäs Jumalan yhteyteen ja jälleen ainoaan todelliseen iloon, evankeliumin iloon. Myöhäiskeskiaikaisen maailman selittäminen niin sanotusti lumottuna antaa välineet ymmärtää, että uskonnollisella avulla on voinut olla terapeutin vaikutus. Ihmiselle, jolle transsendentit voimat ovat itsestään selvästi tosia, kokemusta ja ajatusta lähemmäs Jumalaa ja pelastusta pääsemisestä on lähtökohtaisesti ajateltava terapeutinena. Tämä selittää, miten Lutherin ja reformaation jälkeinen uskonnollisesti virittynyt sielunhoito toimi kärsimyksen lievittämisenä.<sup>277</sup>

Terapeutin sielunhoidon kehittymisen voi nähdä reaktion tällaisen sielunhoitokäsityksen soveltamisen mahdottomuuteen nykyaikana. Uskonnollisuuden lävistämä maailmankatsomus ei ole nykyaikana jaettava, ihmisen elämää ei tarkastella ensisijaisesti hengellisessä viitekehyksessä vaan maallisessa ja rationaalisessa. Kirkko ei voi toimia sellaisen oletaman varassa, että käsitys Jumalan ehdottomasta olemassaolosta olisi jaettava. Tietysti kirkolla on paljon jäseniä, jotka ottavat Jumalan todellisuuden vakavasti ja perustavat

---

<sup>276</sup> Taylor 1992, 40–41.

<sup>277</sup> Peltomäki 2019c.

maailmankatsomuksensa Jumalan aktiiviselle toiminnalle ja vaikuttamiselle tässä maailmassa, mutta suurin osa jäsenistä ja muista kirkon toiminnan piirissä olevista ei tarkastele maailmaa ja kokemuksiaan hengellisessä viitekehyksessä.<sup>278</sup> Siksi auttamisen ensisijaisena tavoitteena ei voi olla ihmisen uskonnollinen ohjaaminen ja neuvominen – sitä ei koeta auttavana.

Ihmiset eivät yleisesti ottaen tulkitse saamaansa hyvää Jumalan antamana lahjana. Onnellisuutta ei tulkita evankeliumin ilossa elämisenä. Vastaavasti kärsimyksen selitys on erilainen kuin Lutherilla tai ylipäätään perinteisessä kristillisessä uskontulkinnassa. Kärsimystä ei ymmärretä syntiin liittyvänä ja synnistä johtuvana asiana. Sielunhoidon muutos tulee ymmärretyksi myös tästä näkökulmasta: kun tarve autettavan sielunhoidolle ei ole synnistä juontuva sielun sairaus, vaan rationaalis-psykologisesti tulkittua henkilökohtaista kokemusta, niin sielunhoitokaan ei ole synnistä sairastuneen sielun hoitoa, vaan psykologista tukemista ja auttamista. Myös käsitys synnistä on muuttunut. Lutherille synti oli kokonaisvaltaisesti ihmistä, inhimillistä elämää, kärsimystä, pahuutta ja kuolemaa selittänyt tekijä. Synti, ero Jumalasta kaikkine seurauksineen, oli kaiken pahan syy. Kyse ei ollut siis ainoastaan ihmisen yksittäisistä teoista ja tekemättä jättämisistä kuten nykyään synti usein kapeasti tulkitaan. Synnin tulkitsemisen ennen kaikkea tekoina taustalla voi sanoa olevan se, että syntiäkin on alettu tarkastella individualistisen eetoksen ja rationalismin vaatimuksen valossa.

Myös eettisten eli oikeaa ja hyvää tuottavaa toimintaa koskevien käsitysten perustelulle on erilaiset ehdot. Lutherin moraaliakin koskevien käsitysten taustalla on Jumalan ehdoton todellisuus ja Jumala kaiken hyvän lähteenä. Ihmisten tekojen moraalinen hyvyys määrittyi suhteessa siihen, toimiko ihminen uskossa. Ihmisen toisille osoittama rakkaus on siten ennen kaikkea Jumalan rakkauden välittämistä eikä toiselle ihmiselle maallisen hyvän toteuttamista. Ratkaisevaa ei ole omaan rationaaliseen harkintakykyyn perustuva eettinen arviointi. Tällaisen eettisen käsityksen soveltaminen edellyttää transsendenttia itsestään selvästi totena pitävän maailmankuvan, joka on maallistuneessa läntisessä yhteiskunnassa purkautunut. Kirkossa onkin

---

<sup>278</sup> Tämä voidaan todeta esimerkiksi suomalaisten uskonnollisuutta koskevista kyselytutkimuksista (Ketola et al. 2016, 62–69).

piispainkokouksen mietintöjen ja linjausten tasolla käytännössä luovuttukin tällaisesta kristillisen etiikan käsityksestä.<sup>279</sup> Sen sijaan on alettu painottaa ihmisen luonnolliseen moraalitajuun ja rationaalisuuteen perustuvaa etiikkaa, jota yksi leimaava käsitys on, että kirkolla ei ole kristillisestä sanomasta kumpuavaa erityistä moraalialia koskevaa tietoa, joka olisi ilman uskonnollista viitekehystä tehdyn moraalisen pohdinnan yläpuolella.<sup>280</sup>

Uuteen kansankirkkoajatteluun kytkeytyi kirkon etiikan uudelleen muotoileminen ja perusteleminen, minkä taustalla olivat samat aatehistorialliset kehityskulut kuin kansankirkkoajatuksen taustalla olleet ja muuttuvaa uskonnollisuutta määrittävät tekijät. Kirkon etiikan perusteiden pohtiminen toisen maailmansodan jälkeen ei ollut ainoastaan suomalaisen luterilaisen kirkon projekti, vaan kristillistä sosiaalieettistä ohjelmaa muotoiltiin ekumeenisesti ja globaalisti uudelleen. Globaalin keskustelun areenoina olivat Kirkkojen maailmanneuvosto ja Luterilainen maailmanliitto. Tomi Karttunen on esittänyt, että Dietrich Bonhoefferin luterilaisen etiikan esitys oli merkittävä uuden, toisen maailmansodan jälkeisen kristillisen etiikan perustelemissa.<sup>281</sup> Myös arkkipiispana vuosina 1982–1998 toiminut, yhteiskunnalliseen keskusteluun aktiivisesti osallistunut ja kirkon sosiaalieettistä vastuuta korostanut John Vikström on todennut, että Bonhoefferin teologinen etiikka innoitti häntä ajattelijana.<sup>282</sup> Bonhoefferin etiikka oli lähtökohdiltaan uskonnollinen – Lutherin teologian tulkinta oli keskeinen lähtökohta. Valistuksen filosofinen ja yhteiskuntaa muokannut perintö – rationaalisuuden vaade, liberalismi ja sekularismi – kuitenkin vaikuttivat hänen teologiseen etiikkaan. Bonhoeffer pyrki rakentamaan yksilön yhteisölliselle vastuulle perustuvaa etiikkaa, jolle löytyi käyttövoimaa toisen maailmansodan jälkeisessä luterilaisessa ja myös ekumeenisessä kristillistä etiikkaa koskevassa keskustelussa.<sup>283</sup> Palaan kuudennessa pääluvussa luterilaisen etiikan muotoilua koskeviin kysymyksiin.

---

<sup>279</sup> Raunio 2007, 28–29.

<sup>280</sup> Hynynen 2019.

<sup>281</sup> Karttunen 2020, 96–144.

<sup>282</sup> Vikström 2000, 110–113. Ks. Vikströmin teologisen sosiaalietiikan kokonaisesitys Vikström 1992.

<sup>283</sup> Karttunen 2020, 102–106.

## **4.5 ELETTY USKONTO JA KÄRSIMYSTÄ KOSKEVA KÄSITYS**

Miten uskonnollisuus tulisi ymmärtää lumouksen purkautumisen jälkeisen maallistuneen yhteiskunnan kontekstissa? Lähestyn kysymystä selventämällä ensin, mitä tarkoitan uskonnollisuudella käsitteellisesti.<sup>284</sup> Yksilöä koskevan uskonnollisuuden käsitteen välttämättömäksi ehdoksi voidaan määritellä ihmisen oma käsitys siitä, että hän on jonkin uskonnollisen yhteisön jäsen sekä se, että hän jollain tavalla ottaa osaa uskonnollisen yhteisön toimintaan. Molemmat ehdot on ymmärrettävä väljästi. Uskonnollisen yhteisön jäsenyyksi voi toteutua vaikkapa toisella puolella maailmaa olevaan yhteisöön, jonka välittömässä piirissä ei tiedetä kyseisen ihmisen omasta käsityksestä siihen osallisuudesta. Riittää, että ihmisellä on ajatus, että hän jollain tavalla on osa uskonnollista yhteisöä. Samoin uskonnollisen yhteisön toimintaan osallistuminen on ymmärrettävä väljästi. Esimerkiksi suomalainen luterilainen saattaa osallistua hyvin harvoin kirkolliseen tilaisuuteen, mutta silti hän voi mieltää itsensä luterilaiseksi kristityksi, ja lisäksi luterilaisen teologian mukaan kristillisyyden hengellisessä mielessä toteutuu tai voi toteutua arkisessa elämässä ylipäättään eikä ainoastaan kirkon hengellisessä toiminnassa.

Yksilöä koskevaan uskonnollisuuteen on tehtävä sellainen tarkennus, että uskonnolla on määritelmällisesti jonkinlainen käsitys jonkinlaisesta empiirisen kokemistodellisuuden ylittävästä todellisuudesta eli toisin sanoen jonkinlaisesta transsendentista.<sup>285</sup> Siten uskonnollisen yhteisön jäseneksi tunnustautuvalta edellytetään ainakin jollain tasolla sitä, että hän tunnustaa kyseisen uskontonsa käsityksen transsendentista ja sitoutuu siihen. Siksi uskonnollisuus on aina jollain tavalla sidoksissa empiirisen kokemistodellisuuden ylittävään. Vähimmillään tämä tarkoittaa sitä, että

---

<sup>284</sup> Olen päätenyt työstämään oman käsitteelliseen erittelyyn perustuvan ehdotuksen siitä, mitä uskonnollisuus on. Uskonnollisuuden ja spirituaalisuuden tarkasteluni ja määrittelyni lähtökohtana on niihin kuuluvien tekijöiden erittely, jonka mukaan spirituaalisuuteen kuuluu eksistentiaalinen, moraalinen ja käytännöllinen sekä opillinen ulottuvuus (Nolan et al. 2011). Lisäksi nojaudun Nancy Ammermanin (2013) empiiriseen tutkimukseen perustuvaa uskonnollisuuteen kuuluvien ulottuvuuksien erittelyyn.

<sup>285</sup> Tämä on jokseenkin implisiittiseksi jäävä, itsestään selvänä pidetty lähtökohta esimerkiksi Ninian Smartin uskontoa ilmiönä koskevassa tarkastelussa (Smart 1998, 11–21).

uskonnollisen yhteisön jäsen ei koe uskontonsa transsendenttia koskevaa käsitystä niin vieraaksi, ettei hän ajattele voivansa olla osa uskontoa.

Henkilökohtainen kokemus empiirisen kokemistodellisuuden ylittävästä voidaan määritellä spirituaalisuuden käsitteen avulla. Spirituaalisuus on tässä yhteydessä hengellisyyttä mielekkäämpi käsite, koska hengellisyys-termiä käytetään tyypillisesti kristillisessä yhteydessä ja tarkastelen tässä yhteydessä uskonnollisuutta ylipäätään. Spirituaalisuus ei ole kristillisyyteen sidottua, vaan sitä voidaan käyttää viittaamaan yleiseen uskonnolliseen ja myös ei-uskonnolliseen transsendentin kokemukseen. Uskonnollisella transsendentin kokemuksella tarkoitan sellaista kokemusta transsendentista, jonka sisältö ja tulkinta kytkeytyvät tiettyyn uskontoon tai uskontoihin ja niiden antamiin selityksiin sekä edellä määriteltyyn uskonnollisuuteen. Lisäksi spirituaalisuudella voidaan viitata ylipäätään kokemukseen, käsitykseen tai tunteeseen empiirisen kokemistodellisuuden ylittävästä.<sup>286</sup>

Spirituaalisuuden käsite ei kuitenkaan tyhjene kokemukseen, käsitykseen tai tunteeseen jonkinlaisesta transsendentista. Sen lisäksi spirituaalisuuteen liittyy eksistentiaalisia eli elämän merkitystä ja merkityksellisyyttä koskevia sekä arvoihin liittyviä käsityksiä ja oletuksia.<sup>287</sup> Tämän huomioiden spirituaalisuuden voi määritellä seuraavasti: spirituaalisuus on eksistentiaalisia kysymyksiä ja syviä arvoja koskevia asenteita, käsityksiä ja kokemuksia, joihin kytkeytyy tuntu empiirisen kokemistodellisuuden ylittävästä.

Tämä määritelmä pyrkii sanoittamaan spirituaalisuuden riittävät ja välttämättömät ehdot. Siksi spirituaalisuutta ei voi redusoida tähän määritelmään, vaan spirituaalisuuteen voidaan eritellä liittyvän monia ulottuvuuksia, joiden ei kaikkien tarvitse kuitenkaan toteutua, jotta voi puhua spiritualiteetista. Tällaisia spirituaalisuuden ulottuvuuksia on esimerkiksi, Nancy Ammermanin tutkimukseen perustuen, käytännöllinen toiminta, mystiikan kokemus ja harjoitus sekä rituaalit.<sup>288</sup> Ammermanin esityksestä poiketen ehdotan kuitenkin, että eksistentiaaliset ja eettiset käsitykset eivät ole ainoastaan spirituaalisuuden ulottuvuuksia, vaan sen välttämättömiä ehtoja.

---

<sup>286</sup> Ammerman 2013.

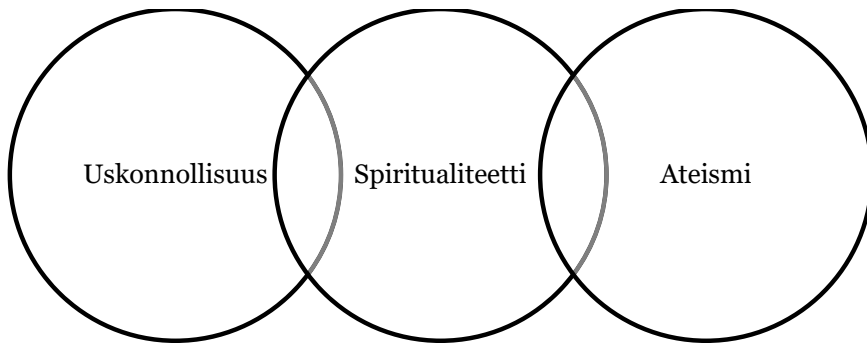
<sup>287</sup> Nolan et al. 2011.

<sup>288</sup> Ammerman 2013, 263–264.

Nähdäkseni spirituaalisuuteen kuuluu käsitteellisesti välttämättömänä ehtona lisäksi, että asioille, kuten itselle ja yhteydelle muiden ihmisten kanssa, annetaan transsendentaalinen tulkinta.

Uskonnollisuuden ja spirituaalisuuden käsitteiden suhteen voi ymmärtää siten, että ne voivat olla toisistaan itsenäisiä ja myös päällekkäisiä; yksilö voi olla spirituaalinen, uskonnollinen tai uskonnollisesti spirituaalinen. Lisäksi on tarpeen tuoda esiin, että on myös ateistista spiritualiteettia, joka kieltää jumaluuden ja jumaluuksien olemassaolon mutta ymmärtää transsendentin esimerkiksi ihmisten syvänä yhteytenä, ihmisen pyhyytensä tai luonnon syvänä merkityksellisyytenä.<sup>289</sup> Ateismi suhteutuu spiritualiteettiin samaan tapaan kuin uskonnollisuus: ne voivat olla erillisiä ja myös päällekkäisiä. Uskonnollisuuden, ateismin ja spiritualiteetin suhteen voi havainnollistaa seuraavalla kaaviolla.<sup>290</sup>

**Kuvio 1.** *Uskonnollisuus, spiritualiteetti ja ateismi*



On toinen kysymys, miten uskonnollisuuden toteutumista tutkitaan. Olen eksplikoinut perusratkaisuni johdannossa tutkimuksen tehtävän esittelyn yhteydessä. En tutki kristillistä uskonnollisuutta niinkään kysymyksenä siitä, miten kirkon opilliset käsitykset toteutuvat kristittyjen ajattelussa ja elämässä.

---

<sup>289</sup> Schnell 2009, 2012; Schnell & Keenan 2013. Mikko Sillfors (2017) on tutkinut ateismia mielekkäänä tapana ja lähtökohtana muodostaa vastaus elämän perustaviin eksistentiaalsiin kysymyksiin. Sillfors puhuu ateistisesta henkisydestä. On kuitenkin avoin kysymys, sisältääkö Sillforsin tarkoittama ateistinen henkisyys välttämättä transsendentin ulottuvuuden, jolloin olisi syytä puhua spirituaalisesta ateismista.

<sup>290</sup> Saarelainen 2017, 22.



Sen sijaan lähestyn uskonnollisuutta sellaisena kuin se kristittyjen elämässä ilmenee ja vasta sen jälkeen tarkastelen, millaisia uskonnollisia käsityksiä uskonnollisuus ilmentää ja miten nämä uskonnolliset käsitykset suhteutuvat kirkon opetukseen. Tämä on teoreettinen perusratkaisuni uskonnollisuuden tarkastelussa. Tarkemmin keskityn tutkimuksen aiheen mukaisesti siihen, miten seurakuntalaiset toimivat lähimmäisenrakkauden toteuttajina elämässään, minkälaisia uskonnollisia merkityksiä he itse liittävät moraaliseen toiminnalleen ja minkälaisia kristillisiä käsityksiä heidän toimintansa ilmentää.

Teoreettinen perusratkaisuni lähestyä uskonnollisuutta on sanoitettu tarkemmin eletyn uskonnon<sup>291</sup> käsitteen avulla. Tästä Robert Orsin ensimmäisenä muotoilemasta uskonnollisuuden tutkimistavasta on kehittynyt vakiintunut tutkimuskeskustelu, ja eletty uskonto on laajasti hyödynnetty käsite erityisesti empiirisessä teologisessa tutkimuksessa.<sup>292</sup> Eletty uskonto -lähestymistavan yksinkertainen oivallus on, että kristityt eivät rakenna uskonnollisuuttaan kirkkonsa opetuksen omaksumisen varaan. Kirkon opetus ei ole ainakaan lähtökohtaisesti merkityksetöntä, mutta kristityt suhtautuvat siihen väistämättä oman ajatusmaailmansa perustalta.<sup>293</sup> Kyse ei ole siten niinkään siitä, millä tavalla kristityt suhtautuvat kirkon opetukseen – positiivisesti, kriittisesti tai jotenkin siltä väliltä –, vaan kyse on lähtökohtaisesta premissistä, että kristityt muodostavat joka tapauksessa itse omat uskonnolliset käsityksensä oman ajatusmaailmansa perustalta. Tämän uskonnollisuutta koskevan lähtökohtaisen premissin perustalta sitten voidaan lähemmin tarkastella sitä, minkälainen rooli ja merkitys kirkon opetuksella kullekin kristitylle on.

Oma, käsillä olevan aiheen kannalta kiinnostava kysymyksensä on, koskeeko eletty uskonto ainoastaan nykyistä uskonnollisuutta vai tavoittaako se jotain siitä, minkälaista uskonnollisuus on ollut myös historiassa. Kuten todettua, myös historiassa kristillisyyden on ollut arjen tasolla ennen kaikkea sosiaalinen toimintaa ja kristillisiin menoihin osaa ottamista eikä niinkään opillisten käsitysten omaksumista. Tämä perusteella esitän, että eletyn uskonnon

---

<sup>291</sup> Engl. *lived religion*.

<sup>292</sup> Orsi 1985.

<sup>293</sup> McGuire 2008; Ganzevoort & Roeland 2014.

mukaista käsitystä uskonnollisuudesta on mielekästä soveltaa myös lumouksen purkautumista edeltäneen ajan uskonnollisuuden tarkastelussa.

Myös se, miten kirkko keskiajalla ja vielä uuden ajan alussa suhtautui ihmisten uskonnollisuuteen, ilmentää nähdäkseni sitä, että uskonnollisuus ja uskonnollinen toiminta rakentui ihmisten omien käsitysten ja ajatusmaailman varaan. Aikana ennen lumouksen purkautumista, jossa transsendenttiin suhtauduttiin itsestään selvyytensä, kirkon pyrkimyksenä oli ihmisten uskonnollisten tapojen ja käsitysten rajaaminen ja hallitseminen. Kirkko käytti uskonnollisten tapojen ja käsitysten rajaamisessa ja moraalisen toiminnan hallinnassa ihmisiin kohdistettua valtaa ja äärimmillään väkivaltaa.<sup>294</sup> Kirkkokuri voi olla tarpeen vain silloin, kun ihmisten uskonnolliset tavat ja uskomukset eivät noudata kirkon opetusta ja kumpuavat ihmisten omasta ajatusmaailmasta.

Kuten todettua, kirkko on viimeistään 1960-luvulta lähtien luopunut kirkkokurin tehtävästä sekä sielunhoidossa että käytännössä muutenkin. Ihmisten uskonnollista toimintaa ja käsityksiä ei ole sanktioitu; niitä ei kirkossa valvota eikä niistä rankaista. Tosin, kirkko ei tarkalleen ottaen ole tietoisesti luopunut kirkkokurin toteuttamisesta. Missään vaiheessa ei ole tehty kirkon johdon tasolla päätöstä, että paternalistisesta toiminnasta pidättäydytään. Päinvastoin kirkkojärjestyksessä on edelleen kirkkokurin tehtävän pykälää.<sup>295</sup> Siksi onkin tarkempaa sanoa, että kirkkokurin tehtävä kirkossa on purkautunut; se on tapahtunut pastoraalisessa toiminnassa reaktiona niihin muutoksiin, joita tässä pääluvussa on kuvattu.

Huomio kirkon historiassa harjoitetusta uskonnollisuuden hallitsemisesta on aiheen kannalta olennainen, koska sama hallinnan ja rajaamisen pyrkimys on koskenut myös kärsimyksen tulkintaa ja sen perustalta harjoitettua

---

<sup>294</sup> Ks. esim. Jaritz & Marinković 2011.

<sup>295</sup> Esimerkiksi kirkkoherran on kirkkojärjestyksen mukaan oikaistava kirkon tunnustuksen vastaisesti opettavaa kirkon jäsentä (Kirkkojärjestys 4 luku 2 §), ja vaikka tästä kirkkoherralle kuuluvasta vastuusta puuttuu valta rankaista, olisi kirkon jäsenen oikaiseminen kuitenkin varsinaista kirkkokurin harjoittamista. Käytännössä kirkkoherrat eivät käytä tällaista valtaa henkilökohtaisesti yksittäiseen seurakuntalaiseen. Olisikin hankala hahmottaa, miten kirkon jäsenten kirkon opetukseen sitoutumista voitaisiin nykyisessä maallistumisen ja individualismin määrittämässä yhteiskunnassa valvoa. Toisaalta kirkkoherrat ja myös muut papit esittävät kirkon tunnustusta koskevia käsityksiään, mutta niillä tuskin on juurikaan merkitystä suurimmalle osalle kirkon jäsenistä.

sielunhoitoa. Sielunhoidon käytänteet perustuivat 1960-luvulle asti sille, että ihmisen kärsimykselle annettiin teologisesta perinteestä juonnettu tulkinta. Kärsimykseen ei suhtauduttu missään tässä tutkimuksessa tarkastellussa historiallisessa sielunhoidon perinteessä ihmisen moraalista hyvää ensisijaisesti koskevana kysymyksenä, vaan kärsimystä tulkittiin siinä valossa, miten se suhteutuu Jumalaan ja pelastukseen. Historiallisten sielunhoidon perinteiden taustalla olleet kärsimyksen tulkinnat ovat siten luonteeltaan paternalistisia. Toisin sanoen kärsimykseen ei ole sielunhoidollisissa käytänteissä suhtauduttu avoimesti niin, että oltaisiin kiinnostuttu kärsivän ihmisen itsensä siihen antamista tai liittämistä merkityksistä. Sielunhoidon paternalistinen luonne ilmenee vahvasti vielä 1800-lopulla Suomessa eniten luetusta sielunhoidon oppikirjasta ja edelleen myös Niilo Syvänteellä, joka tulkitsi kärsimystä psykologisena kysymyksenä mutta aina synnistä ja syyllisyydestä johtuvana. Sielunhoitoa määrittävän kärsimyksen tulkinnan paternalistisuus purkautui vasta terapeuttisessa käänteessä.

Kirkkokurin purkautuminen maallistumisprosessin vaikuttamana on sielunhoidon kohdalla merkinnyt huomion keskittämistä maalliseen kärsimykseen ja sen lievittämiseen. Lisäksi, tutkimuksen aiheen kannalta tärkeä huomio on, että kirkkokurin purkautumisessa ilmenevä maallistumisprosessin yksi merkitys on uskonnollisuuden vapautuminen. Kansankirkkoa määrittävässä ajattelussa kristittynä olemista ei perustella kirkon opetuksen omaksumisen kautta. Toisin sanoen kristillisyyttä ei ymmärretä noudattamisena, kuten kristittynä oleminen hahmotettiin keskiajan kirkkokuriin ja paternalistisiin käytänteisiin nojautuvassa pastoraalisessa toiminnassa. Tästä syystä on perustelua lähestyä uskonnollisuutta sellaisena kuin se ilmenee kristittyjen käsityksissä ja toiminnassa, mikä voidaan tavoittaa eletty uskonto -käsitteen ja sen lähestymistavan avulla.

Yksi eletyn uskonnon piirteistä on, että siltä ei voi odottaa systemaattisen tarkastelun edellyttämää teoreettista ja loogista koherenttiutta, koska eletyssä uskossa ei ole kyse uskontoa koskevasta ajattelusta, vaan käytännön toiminnasta ja sen rakenteista. Toinen eletyn uskonnon lähestymistavassa keskeinen uskonnollisuutta koskeva huomio on, että uskonnolliselle toiminnalle on tavanomaista uskonnon oppijärjestelmän näkökulmasta epätyypillinen ajattelu ja toiminta kuten eri perinteiden yhdistely. Toisin

sanoen perinteisesti synkretismiksi kutsuttuun ilmiöön suhtaudutaan eletyn uskonnon käsitteen valossa uskonnollisuudelle ominaisena piirteenä.

Eletty uskonto -ajattelussa on luovuttu kristillisyydelle ainakin aiemmin enemmän tai vähemmän tyypillisestä implisiittisestä odotuksesta, että uskonnollisen toiminnan on edustettava kristillisyyttä noudattamalla sen opetusta ja sitoutumalla siihen. Tällaisen odotuksen puitteissa voidaan myöntää, että ainakaan kaikilta kristityiltä on mahdotonta ja kohtuutonta odottaa puhdasta opetuksen mukaista spiritualiteettia, uskonnollisen opetuksen tiedollista omaksumista sekä uskonnollisuudesta kumpuavaa moraalista toimintaa. Kuitenkin oletus asettaa joka tapauksessa uskonnollisuuden tarkastelulle mittapuun, jonka mukaan uskonnollisuutta arvioidaan sen perusteella, miten yksilön uskonnolliset käsitykset ja toiminta vastaavat uskonnollisen yhteisön opetusta. Synkretismin käsite juontaa tällaisesta oletuksesta ja siksi synkretismiin sisältyy negatiivinen asennoituminen uskonnollisten perinteiden ja spirituaalisten käytänteiden yhdistelyyn käytännön elämässä ja toiminnassa.<sup>296</sup>

---

<sup>296</sup> McGuire 2008.

## 5 KESKINÄINEN SIELUNHOITO ARKISENA TOIMINTANA

Tutkimuksen yhtenä kysymyksenä on, mitä kirkko opettaa siitä, millä tavoin sen jäseninä olevien kristittyjen tulee tarjota apua kärsiville läheisilleen. Kirkon tunnustus ja siihen kytkeytyvä opetus sielunhoidosta perustuu Lutherin teologiaan ja siinä tehtyihin tulkintoihin Raamatusta ja kirkon tradition opetuksesta. Uskonnollisuuden historiallisen muutoksen tarkastelu kuitenkin osoitti, että Lutherin teologian tai ylipäätään kirkon tunnustuksen soveltaminen tämän päivän kontekstiin ei ole ongelmatonta ainakaan silloin, kun aihe koskettaa uskonnollisuutta ja kristittyjen elämää. Toki myöskään teoreettisessa systemaattisteologisessa tarkastelussa kirkon tunnustuksen ja opetuksen kontekstuaalinen tulkinta ei ole ongelmatonta, koska siinäkään ei voida olla ottamatta huomioon maailmaa koskevaa historiallista kehitystä kuten filosofisten ja yhteiskunnallisten aatevirtausten, poliittisen yhteiskuntajärjestyksen, tekniikan ja tieteen kehitystä sekä globalisoitumista.<sup>297</sup>

Voidaan kuitenkin sanoa, että kristillistä elämää koskevassa tutkimuksessa tunnustuksen ja opetuksen tulkinta on tihentyneellä tavalla haasteellista. Tunnustuksen tulkintaan liittyvä haaste juontuu siitä, että tunnustusta ohjaavat tekstit on kirjoitettu aikana, jolloin uskonnollisuus ymmärrettiin toisenlaisen ajattelutavan puitteissa kuin nykyään. Keskeinen ongelma seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon määrittelyssä liittyy kristittynä olemisen ja spiritualiteetin teemaan. Lutherin teologia edellyttää kristityltä vahvaa toimijuutta uskon suhteen huolimatta siitä, että lähtökohtana on uskonvanhurskautuksen riippumattomuus ihmisestä. Vähimmillään kristityltä edellytetään oman paikkansa suhteessa Jumalaan tunnustamista, mikä merkitsee paitsi Jumalan olemassaolon sinänsä, myös oman luotuisuuden ja itsen riippuvaisuuden Jumalasta tunnustamista. Myös seurakuntalaisten

---

<sup>297</sup> Esimerkiksi Veli-Matti Kärkkäinen on keskittynyt systemaattisteologiseen kristillisen opin tarkasteluun tämän hetken ilmiöiden valossa (ks. esim. viisiosainen systemaattisen teologian esitys, Kärkkäinen 2013–2017).

keskinäinen sielunhoito perustui Lutherilla kristilliseen spiritualiteettiin ja lisäksi sen kytkeytymiseen jumalanpalveluselämään.

Toistaiseksi on siten osoittautunut, että sitä, mitä kirkko opettaa Lutherin teologiaan perustuen jäseninään olevien kristittyjen tehtävästä tarjota apua kärsiville läheisilleen, ei voida sellaisenaan soveltaa nykypäivän kirkon kontekstissa. Sielunhoidon teologianhistorian tarkastelu osoitti, että myöskään kirkon hengellisen työn tekijöiden sielunhoito ei noudata Lutherin sielunhoidon toimintatapoja eikä ole pyrkinyt omaksumaan Lutherin teologiaa ohjanneita taustaoletuksia. Sen sijaan kärsimyksen lievittämistä ohjaava kärsimystä koskeva käsitys on muuttunut. Kirkon jäseninä olevien kristittyjen harjoittaman sielunhoidon kohdalla kysymys muotoutuu seuraavanlaiseksi: Miten kristittyjen toisilleen tarjoama arkinen henkinen apu ja tuki tulisi ymmärtää nykyisen kärsimystä koskevan käsityksen puitteissa?

En kuitenkaan keskity siihen, miten Lutherin uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa koskevat teologiset käsitykset voisivat ilmetä tämän päivän seurakuntalaisten kohdalla. Sen sijaan sovellan eletty uskonto -käsitteen mukaista lähestymistapaa selvittämällä haastattelujen avulla seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa ja sitä, millaisia uskonnollisia ja kristillisiä käsityksiä he itse liittävät toimintaansa. Tämän jälkeen tarkastelen sitä, minkälaisia uskonnollisia käsityksiä haastateltujen seurakuntalaisten toiminta ilmentää. Nämä toiminnassa ilmenevät uskonnolliset käsitykset voivat olla haastateltujen itse sanoittamia tai heidän itse tiedostamattomia. Sitten arvioin kärsimystä koskevan käsityksen ja sen muutoksen valossa, minkälaiseen teologiseen tulkintakehykseen haastateltujen seurakuntalaisten toiminta ja uskonnolliset käsitykset näyttävät kytkeytyvän. Lopuksi arvioin kärsimystä koskevan käsityksen valossa, miten haastateltujen seurakuntalaisten ja pappien haastattelujen ilmentämä teologinen tulkintakehys suhteutuu Lutherin uskonnollisuutta koskeviin käsityksiin.

Seurakuntalaisten ja pappien haastattelujen avulla selvitetään ensinnä, miten sielunhoito tai sen mukainen toiminta toteutuu sekä seurakuntien nimenomaisen toiminnan piirissä että muuten heidän arkisessa elämässään. Näin haastattelut koskettavat ensimmäisenä sielunhoidon moraalista ulottuvuutta eli sitä, miten haastateltavat seurakuntalaiset toimivat lähimmäisiään kohtaan. En ole haastatteluja tehdessäni käyttänyt sielunhoito-

sanaa, koska sen ei voi olettaa olevan käsitteenä tuttu. Olen kysynyt sielunhoidon moraalista ulottuvuudesta siihen viittaavilla sanoilla, jotka ovat tuttuja ja joita käytetään arkisen moraalisen toiminnan kuvaamisessa: auttaminen, välittäminen ja huolehtiminen. On tärkeää tuoda esiin, että olen haastatteluissa käsitellyt vain lähisuhteita koskevaa moraalista toimintaa. En pyrkinyt selvittämään esimerkiksi yhteiskunnallista tai globaalia oikeudenmukaisuutta koskeviin kysymyksiin suhtautumista. Se ei ollut tarpeen, koska sielunhoito on nimenomaan läheisessä vuorovaikutuksessa tapahtuvaa. On kuitenkin huomioitava, että jatkossa moraalista toiminnasta ja ihmisiin auttamiseen asennoitumisesta puhuttaessa tarkoitetaan konkreettisesti vuorovaikutussuhteessa tapahtuvaa moraalista toimintaa.

Moraalisesti sielunhoidossa on kyse rakkaudesta ja sen toteuttamisesta, mutta myöskään rakkaus-käsitteeseen liitettyjen kaikkien moraalisten merkitysten ei voi olettaa tuttuja, eikä rakkaus-sanaa käytetä arkikielessä sellaisessa merkityksessä kuin mitä sillä tarkoitetaan sielunhoidon kohdalla. Rakkautta käytetään suomen kielessä arkisessa puheessa lähinnä erityisten läheisten ihmissuhteiden kohdalla, kuten vanhemman ja lapsen tai kumppaneiden välisen suhteen kohdalla. Näin arkikielessä käytetyn rakkaus-sanan ulkopuolelle voisi jäädä sielunhoidon moraaliseen ulottuvuuteen kuuluvaa toimintaa.<sup>298</sup>

En kuitenkaan aloita haastattelujen tarkastelua moraalisen toiminnan esittelyllä, vaan käsittelemällä yhteisöjä seurakunnissa, joissa haastattelut tehtiin. Näin lukija saa käsityksen sosiaalisista konteksteista, joissa haastatellut toimivat. Perustan tämän tarkastelun ennen kaikkea pappien haastatteluille. Seurakunnan yhteisöllisellä luonteella on merkitystä seurakunnan toiminnan kontekstissa toteutuvalle keskinäiselle sielunhoidolle. Yksinkertaisesti tämä johtuu siitä, että seurakunnan toiminnan piirissä tapahtuva sielunhoito on luonteeltaan yhteisössä tapahtuvaa sosiaalista toimintaa. Kuvaan haastatteluihin nojautuen, miten haastatteluseurakunnissa seurakunnan yhteisö ja yhteisöt muodostuvat ja toimivat. Kiinnitän huomiota sekä seurakuntien yhteisöihin niiden sisäisen toiminnan valossa että siihen, miten seurakunnat ja niiden yhteisöt suhteutuvat kaupunkiin tai kuntaan ja mikä

---

<sup>298</sup> Käsittelem rakkautta moraalisenä toimintana pääluvussa 6.

merkitys tällä suhteella on seurakuntien yhteisöjen muodostumisessa (5.1). Tarkoituksena ei ole esittää koko kirkkoa koskevia ja yleistettäviä johtopäätöksiä seurakunnista yhteisinä, vaan taustoittaa haastatteluita. Lisäksi on otettava huomioon, että kuvaukset perustuvat ennen kaikkea yhden papin seurakunnastaan kertomiin asioihin.

Seurakuntien yhteisöjen käytännönläheisen tarkastelun jälkeen keskityn siihen, miten toisten ihmisten auttaminen, tukeminen ja heistä välittäminen määrittävät seurakuntaa. Tarkastelen tästä näkökulmasta, miten seurakuntien yhteisöt toimivat. Syvälliseen yhteisöjen toiminnan kuvaukseen en kuitenkaan pyri eikä se ole aiheen kannalta tarpeen. Kiinnostavaa sen sijaan on, eroaako seurakuntien yhteisöt auttamisen ja välittämisen osalta jollain tavalla haastateltavien muista elämänpiireistä. Keskityn tähän kysymykseen niin seurakuntien yhteisöjen näkökulmasta kysymällä, määrittääkö auttaminen ja välittäminen näitä yhteisöjä.

Seurakuntalaisten haastatteluiden keskeisin teema oli auttaminen ja välittäminen. Pyrkimyksenä oli selvittää, miten haastateltavat konkreettisesti auttavat läheisiään ja muita ihmisiä arkisessa elämässään (5.2), mitä arvoja ja asenteita auttamisen taustalla on (5.3) sekä kytkeytykö auttamista ja välittämistä ohjaavat arvot uskonnollisuuteen tai onko arvoilla muuten kristillinen sisältö, motivaatio tai perustelu. Analysoin haastateltujen seurakuntalaisten auttamisen ja välittämisen suhdetta kristillisyyteen hengellisyyden, uskonnollisuuden ja kristillisten arvojen käsitteiden avulla (5.4). Haastatteluiden avulla tutkitaan sitä, miten sielunhoidon tehtävä toteutuu konkreettisesti kirkkoon kuuluvien ihmisten arjessa läheisten välittämisessä sekä heidän auttamisessa ja tukemisessa. Siksi haastateltavien elämäntilanteiden tarkka selostaminen ei ole tutkimuksen kannalta tarpeellista ja mielekäästä.

Osan viimeisessä alaluvussa tarkastelen seurakuntalaisten haastatteluista ilmenneitä ja suomalaista uskonnollisuutta koskevista tutkimuksista paljastuvia seikkoja kärsimyksen tulkinnan muutoksen ja muuttuvan uskonnollisuuden valossa. Kysymyksenä on, miten seurakuntalaisten auttamista ja sitä koskevia käsityksiä ja uskonnollisia arvoja tulisi tarkastella suhteessa sielunhoidon kehitykseen, kansankirkkoajatukseen ja sosiaalisesti orientoituneeseen luterilaisuuteen.



## 5.1 SEURAKUNTIEN MONINAINEN LUONNE JA SIELUNHOITO

Tein haastattelut kolmessa eri seurakunnassa, joista yksi oli maalaisseurakunta ja kaksi kaupunkiseurakuntaa. Selostan seuraavassa lyhyesti seurakuntien erilaista yhteisöllistä luonnetta, jotta voidaan ymmärtää seurakuntien nimenomaisessa toiminnassa mukana olevien haastateltujen kertomia asioita. Hannan<sup>299</sup> kohdalla, joka asui melko pienessä maalaiskunnassa (seurakunta 3), seurakunnan ja muun kunnassa asuvien ihmisten sosiaalisia piirejä ei useinkaan voinut erottaa toisistaan. Pitkälti samat ihmiset toimivat seurakunnan ja kyläyhteisön piirissä. Tiettyjen toimintojen osalta seurakunnan ja kyläyhteisön erottaminen toisistaan on tietysti loogista. Esimerkiksi jumalanpalveluselämä oli seurakunnan toimintaa ja kylän tori taas kunnan toimintaa. Olennaista on kuitenkin se, että näissä yhteyksissä oli mukana pääosin samoja ihmisiä, mikä merkitsi sitä, että seurakunnan ja kylän toiminta kietoutui sosiaalisesti toisiinsa. Edes jumalanpalveluselämän erottaminen kylästä erilliseksi seurakunnan toiminnaksi ei ollut sosiaalisesta näkökulmasta mielekästä. Jumalanpalveluksessa kävi samoja ihmisiä, jotka olivat tuttuja muutenkin ja jotka olivat mukana myös kylän toiminnoissa. Ei ollut tyystin erillistä jumalanpalvelusyhteisöä.

Seurakunnan ja kylän sosiaalinen toisiinsa kietoutuminen ei tosin merkinnyt sitä, että kunnassa ei olisi seurakunnasta irrallista sosiaalista toimintaa. Saman seurakunnan jäsen, Ville, ei ollut lainkaan seurakunnan toiminnassa, mutta hänellä oli perheineensä omat kylään kuuluvat sosiaaliset piirit, kuten päiväkotilasten vanhemmat. Seurakunnan ja kylän yhteisöjen toisiinsa kietoutuminen on väistämätöntä seurakunnan puolelta, mutta ei kylän; lähes kaikki seurakunnassa aktiivisesti toimivat ovat myös jonkinlaisen kyläyhteisön toimijoita, mutta kylässä on ihmisiä ja sosiaalisia yhteenliittymiä, joilla ei ole kosketusta seurakuntaan. Tämä kävi ilmi niin Hannan kuin Villen haastatteluissa ja se määrittää konkreettisesti nimenomaan Villen elämää. Hänen kosketuksensa seurakunnan toimintaan toteutuu yksittäisten kristillisten juhlien kuten omien lasten kasteiden kautta. Hän kertoi olleensa

---

<sup>299</sup> Haastateltavat on esitelty sivulla 29 olevassa taulukossa.

kerran perheensä kanssa seurakunnan vapputapahtumassa, jossa oli lapsille hauskaa ohjelmaa.

Saman seurakunnan pappi, Tuomas, kertoi käytännössä kaikkien seurakunnan toiminnassa mukana olevien tuntevan toisensa. Siinä mielessä seurakunta muodostaa yhden sosiaalisen yhteenliittymän tai yhteisön. Toisaalta seurakunnassa on eri piirejä, joiden erillisyyttä toisista pidettiin myös arvokkaana. Esimerkiksi ajatukseen naisten ja miesten piirien yhdistämisestä oli varsinkin miesten piirissä pidetty vahvasti epätoivottavana ajatuksena.

Yhteisöjen rajat seurakunnan sisällä sekä seurakunnan ja kunnan välillä oli monisyisempää kaupunkiseurakunnissa, joissa haastatteluja tehtiin. Kaupunkiseurakuntia koskevia johtopäätöksiä moninaistaa myös se, että nämä kaksi kaupunkiseurakuntaa ei täysin vertaudu toisiinsa seurakunnan ja kaupungin kietoutumisen suhteen. Se johtuu siitä, että toinen seurakunta (seurakunta 1) muodostui kolmesta selkeästi erottuvasta asuinalueesta, joiden asukkaat myös tunnistavat itsensä nimenomaan asuinalueensa asukkaiksi. Siten alueen ihmisille oma seurakunta saattoi muodostua nimenomaan sellaiseksi seurakunnaksi, joka tunnistettiin omaksi ja vastaavasti itsensä siihen kuuluvaksi. Seurakunnan papin, Minnan, mukaan haasteellista tosin oli se, että tässä seurakunnassa yhden alueen seurakuntalaiset, joilla oli alueella oma kappelinsa ja pappinsa, kokivat tämän alueellisen seurakuntayhteisön usein myös seurakunnakseen ja erilliseksi varsinaisesta seurakunnasta. Kuitenkin, tästä väärästä mielikuvasta huolimatta, alueella asuvilla, kuten muillakin seurakunnan eri alueilla asuvilla, oli selvä ajatus omasta seurakunnastaan.

Toisen kaupunkiseurakunnan (seurakunta 2) kohdalla tilanne oli toisenlainen. Kaupungin keskusta-alueen seurakunnan rajat eivät olleet selvät siinä mielessä, että seurakunta olisi muodostunut tietystä tai tietyistä asuinalueista. Seurakunnan identiteetti ei muodostunut osaksi kaupunginosan identiteettiä, eivätkä seurakuntalaiset välttämättä tunnistaneet itseään tämän seurakunnan jäseniksi asuinpaikkansa perusteella. Tällä on merkitystä sen kannalta, miten asuinalueen yhteisöjen ja seurakunnan toiminta kietoutuvat.

Asuinalueen merkitys ihmisten keskinäisessä auttamisessa tuli ilmi seurakunta 1:n papin Minnan kertomassa tapauksessa. Alueen Facebook-ryhmässä oli nostettu esiin torin laidalla kerjäävän romanialaisen tilanne ja halu jollain tavalla auttaa häntä. Keskusteluun yhtyi monia ihmisiä ja

auttamishaluisia oli paljon. Kerjäläisen surkea tilanne koettiin siis yhteisenä asiana. Lopulta kerjäläinen sai lähteä kotimatkalleen koko perheelleen riittävien lämpimien vaatteiden ja kenkien ja muiden tavaroiden kanssa. Seurakunnan kietoutuminen tällaiseen asuinalueen ihmisten toimintaan ja mahdollisuus osallistua siihen tuli ilmi samasta esimerkistä. Pappi kertoi osallistuneensa keskusteluun sen verran, että ehdotti menemään kysymään kerjäläiseltä itseltään, mitä hän tarvitsee. Siten pappi, ja samalla koko seurakunta jota hän edustaa, saattoi osallistua yhteiseen, alueen asukkaista lähtevään auttamistoimintaan. Haastatteluiden perusteella seurakunta 2:n alueella asuvat ihmiset eivät auttaisi alueellaan kerjäävää siksi, että asukkailla muodostuisi alueelliseen identiteettiin pohjautuva halu auttaa.

Erityisesti kaupunkiseurakuntien papit kertoivat seurakuntiansa muodostuvan monista eri sosiaalisista yhteenliittymistä, joista papit käyttivät yhteisö-sanaa. Molemmissa seurakunnissa oli useampia kirkkoja tai kappeleita, joissa kokoontui omaa jumalanpalvelusväkeä sekä erilaisia seurakunnan piirejä ja kerhoja. Eri kirkkojen ja muiden tilojen lisäksi myös näissä tiloissa itsessään kokoontuneet erilaiset piirit muodostivat omia, enemmän tai vähemmän toisistaan erillisiä yhteisöjä. Tyypillisiä toimintoja olivat jumalanpalveluselämän lisäksi esimerkiksi vauvakerhot, joihin äidit kokoontuivat, sekä lastenkerhot, rippikouluiän jälkeiset nuortenillat ja isoskoulutustoiminta, erilaiset seurakuntapiirit, joissa toimi lähinnä iäkkäämpiä ihmisiä. Näiden piirien ja yhteisöjen muodostumista sekä niissä toimivia ihmisiä yhdisti pitkälti samanlainen elämäntilanne. Samanlaiset yhteisöjä koskevat tekijät määrittivät myös maalaisseurakuntaa, mutta erona oli se, että eri sosiaalisista yhteenliittymistä huolimatta kaikki seurakunnassa eri yhteyksissä toimivat tunsivat toisensa.

Mielekäs tekeminen ja ainakin suunnilleen samassa elämäntilanteessa olevat ihmiset olivat tekijät, jotka vetivät ihmisiä haastatteluseurakunnissa niiden eri toimintoihin. Laajasti eri elämäntilanteissa olevia ihmisiä veti puoleensa lähinnä suuret yksittäiset tapahtumat. Välittäminen ja toisten tukeminen oli olennainen ja perustava osa seurakuntien toimintaa, mutta sitä ei pidä ymmärtää niin, että seurakuntien eri piirit perustuisivat jollain erityisellä tavalla virittyneelle lähimmäisen auttamisen valmiudelle ja lähimmäisen rakastamiselle. Seurakuntien piirit näyttäytyivät ylipäänsä

tavanomaisina sosiaalisen toiminnan yhteisöinä, joissa kokoonnutaan jonkinlaisen tekemisen ympärille ja joissa ihmisillä on jokin elämäntilanteen sanelema keskinäinen side toisiinsa. Ainoa nimenomaisesti seurakunnalle tyypillinen ja monille muille sosiaalisille yhteyksille poikkeava piirre oli seurakunta 1:n papin kertoma seikka, että seurakunta veti puoleensa myös sellaisia ihmisiä, joilla ei ollut juurikaan muuta sosiaalista elämää ja jotka olivat sosiaalisesti ehkä keskimääräisestä poikkeavia. Pappi kertoi tämän positiivisena asiana; seurakunnan tulee olla paikka, johon kaikki kokevat olevansa tervetulleita ja jossa on ihmisiä, jotka eivät ole löytäneet paikkaa muissa sosiaalisissa konteksteissa.

Välittämisen ja tukemisen asenne oli joka tapauksessa seurakuntien sosiaalisen toiminnan yksi perustavista tekijöistä. Esimerkiksi vauvakerhot olivat selkeästi paikkoja, joissa äidit saattoivat paitsi jakaa arkisia asioitaan myös tukea toisiaan henkisesti kuormittavassa elämänvaiheessa. Ritva kertoi myös tapauksesta, jossa aktiivisen seurakuntalaisen puoliso kuoli. Seurakuntalaisen tukemisesta surussa tuli ainakin jossain määrin yhteinen ja jaettu asia, seurakuntalainen sai monilta tukea. Toisaalta tässäkin asiassa varottiin liian henkilökohtaista tunkeutumista toisen asioihin. Maalaisseurakunta 1:n pappi kertoi seurakunnassa organisoidusta auttamistoiminnasta, jossa tehtiin vierailuja kunnan alueella toimivaan kuntoutusyksikköön. Tämä esimerkki lähestyy yleisen diakoniatyön tehtävää, jossa diakonia ymmärretään kaikkien seurakuntalaisten tehtäväksi.<sup>300</sup>

Samalla kun yhteisöllinen toiminta seurakunnissa näyttäytyi tavanomaisena sosiaalisena toimintana, niin näille yhteisöille toisaalta oli luonteenomaista paitsi erityinen organisoitu auttaminen ja valmius tukea akuutin surun kohdalla. Organisoitu auttamistoiminta ei tosin ole pelkästään seurakunnalle tyypillinen piirre, vaan sellaista harjoitetaan monien yhdistysten piirissä ja tuli toisaalta esiin jo mainitussa esimerkissä kerjäläisen auttamisessa. On myös

---

<sup>300</sup> Samoin kuin sielunhoito myös diakonia ymmärretään kirkossa kaikkien kristittyjen tehtäväksi. Viittaa tähän yleisen diakonian -termillä. Perusteet ovat ainakin siltä osin pitkälti samat, että diakonia perustellaan rakkauden osoittamisena, joka on kaikkien tehtävä (Mannermaa 1991; Raunio 2001a; 2007). Diakonian kuuluminen kaikkien kristittyjen tehtäväksi on kuitenkin jäänyt vähälle huomiolle, kun keskustelu on keskittynyt seurakunnan työntekijöiden vastuulla olevan diakonian ja diakonianviran tarkasteluun (Latvus & Elenius 2007; Ryökäs 2019).

vaikea sanoa, onko haastatteluissa ilmi tullut valmius yhteisölliseen tukeen esimerkiksi akuutin surun keskellä jollain tavalla poikkeuksellista seurakunnissa, mutta olennaista on, että tällainen valmius ainakin pitkälti määrittä seurakunnissa toimivia yhteisöjä.

Auttaminen, välittäminen ja tukeminen määrittivät kaikkien haastatteluseurakuntien toimintaa myös siinä mielessä, että lähimmäisenrakkauden teema läpäisi kaikkea kristillistä kasvatusta ja julistusta. Kaikki haastatellut papit kertoivat lähimmäisenrakkauden olevan seurakunnan lasten ja nuorison kasvatustyössä keskeinen aihe, jonka pyrittiin ohjaavan toimintaa ja opetusta. Kasvatustyön ohella lähimmäisenrakkauden teema oli tärkeä kaikkien pappien saarnoissa. Pappien käsitys seurakuntalaisten harjoittamasta auttamisesta ja tukemisesta vastasi pitkälti sitä, mitä haastatellut seurakuntalaiset itse kertoivat. Papit erottivat konkreettisen auttamisen sekä henkisen tukemisen ja lohduttamisen. Joskin, samoin kuin osa haastatelluista seurakuntalaisista, papitkin ajattelivat myös yksinkertaisissakin käytännön asioissa auttamiseen voivan kytkeytyä myös henkisen auttamisen ulottuvuus.

## **5.2 ARKINEN AUTTAMINEN JA HENKINEN TUKI**

Kaikkia haastateltavia leimannut piirre oli, että heille läheisten auttaminen ja tukeminen oli olennainen ja keskeinen osa elämää. Elämäntilanteesta riippumatta jokaiselle haastateltavalle tärkeintä elämässä oli perhe ja muut lähimmät ihmiset, ja välittäminen ja tukeminen oli keskeinen osa näitä suhteita. Auttamista kuvattiin sekä konkreettisena auttamisena että henkisten taakkojen kanssa tukemisena. Haastateltavien vahva välittämiseen ja auttamiseen perustunut sosiaalinen elämä kertonee haastattelujoukosta myös sitä, että papit ovat hakeneet haastateltaviksi sellaisia, joilla olisi aiheesta sanottavaa ja jotka ovat papeille tunnettuja vahvasta sosiaalisesta elämästään. Tosin yksi haastateltava, Heikki, kertoi aiemmasta elämänvaiheestaan, jolloin työ vei valtaosan ajasta hänen elämässään eikä hän omasta mielestään ehtinyt olla tarpeeksi läheistensä tukena ja muutenkaan heidän elämässään mukana.

Haastatteluhetkellä auttamisen, lähimmäisten tukemisen ja välittämisen teemat olivat Heikille erityisen ajankohtaisia noin vuosi aiemmin eroon

päättäneen pitkän avioliiton ja nykyisen parisuhteen haasteiden takia. Eroprosessi ja samaan aikaan tapahtunut rankasta työstä lähteminen oli tuottanut sekä tarpeen oman henkisen voinnin reflektomiselle että myös antanut sille tilaa. Haastatteluhetkellä nykyisen parisuhteen haasteet asettuivat auttamisen ja tukemisen viitekehykseen; Heikki olisi halunnut olla enemmän naisystävänsä tukena, mutta parisuhteen tilanne ei antanut siihen mahdollisuuksia. Henkinen auttaminen ja tukeminen oli Heikille tärkeää myös muissa läheisissä suhteissa. Esimerkiksi sisarusten kesken mielenterveyden ongelmat olivat avoimesti puhuttu aihe. Sisaruksilla ja myös heidän vanhemmillaan oli ollut elämässään enemmän tai vähemmän haasteita henkisten voimavarojen kanssa. Heikin sisarus on myös terapeutti, joten aikuisiällä keskusteluissa oli ammattimaista psykologista syvyyttä. Sisarusten keskinäinen auttaminen ja huolenpito on tutkimuksen kannalta keskeistä lähimmäisen auttamista ja toimintaa.<sup>301</sup>

*Paljon vähemmän omien vanhempieni kanssa oon yhteydessä kuin mitä sisaruksien kanssa, että kyllä me toisistamme huolta pidetään. Soittelen, mun sisko on terapeutti, hän niinku sitten, me kaikki kärsitään jonkin asteisista sellasista niinku mielen vaurioista, mikä on silleen ihan tavallista tietysti, kaikilla ihmisillä on jotain.*

Myös Sirkalle läheisten ihmisten tukeminen ja heistä välittäminen oli olennainen osa elämää, mikä hänellä toteutui erityisesti ystävien kanssa vietetyn ajan kautta. Ystävät olivat Sirkalle tärkeitä. Hän asui kumppaninsa kanssa ja hänellä ei ollut lapsia. Sellaisiin haastateltaviin verrattuna, joilla oli pieniä tai kouluikäisiä lapsia, kuten Heikki ja Ville, Sirkalla oli aikaa olla ystäviensä kanssa eikä arki täytynyt työllä ja perhe-elämällä. Sirkka kertoi elämän ilojen ja taakkojen jakamisen ystävien kanssa olevan hänelle hyvin tärkeää ja että hän konkreettisesti vietti paljon aikaa ystäviensä kanssa. Toisaalta kaikissa ystävyys-suhteissa omien tärkeiden ja henkilökohtaisten asioiden jakaminen ei ollut ystävyttä kantava asia, vaan joissakin piireissä

---

<sup>301</sup> Kuten Luther totesi, lähimmäiselle on tarjottava tukea ja rohkaisua kotona, pelloilla ja puutarhassa. Kysymyksenä tietysti on vielä, onko Heikin ja tämän sisarusten keskinäinen huolenpito Lutherin tarkoittamassa mielessä sielunhoitoa. Tätä kysymystä lähestytään seuraavissa alaluvuissa.

ystävyyden perustui yhteiselle tekemiselle tai harrastukselle kuten Sirkan tanssiharrastuksessa.

Villelle lähimmät perhesuhteet eivät niinkään näyttäytyneet ainakaan ensisijaisesti henkisen auttamisen viitekehyksessä. Arjessa oli enemmän kyse käytännön asioiden hoitumisesta ja konkreettisesta auttamisesta, mikä johtunee paitsi elämäntilanteen kiireydestä myös vakaasta perhetilanteesta, joka ei edellyttänyt erityistä henkisten taakkojen puintiin keskittymistä. Auttamisen ja tukemisen osalta Ville kertoi pitkäaikaisesta kaveriporukastaan, joka piti tiivistä ja säännöllistä yhteyttä. Kaveriporukan toiminta keskittyi usein jonkin tekemisen ympärille, esimerkiksi urheilun tai illanvietoissa saunomisen ja syömisen. Kaveriporukkaa ensisijainen yhdessä pitävä tekijä oli se jokseenkin itsestään selvä seikka, että yhdessä vietetty aika oli hauskaa ja mieluista. Näiden ystävien näkeminen antoi mahdollisuuden arjesta irrottautumiselle ja myös henkisten taakkojen purkamiselle. Ville kertoikin, että erityisesti saunailloissa tavanomaisen hauskanpidon ohella kerrattiin kuulumisia ja myös kerrottiin vaikeista ja kuormittavista asioista, varsinkin tilanteissa, joissa oltiin kahden kesken tai pienemmässä porukassa. Välttäminen ja halu auttaa leimasi vahvasti tämän kaveriporukan yhteistä sosiaalista toimintaa.

*Jos aatellaan sitä ydinporukkaa, ni kyllä varmaan kaikki puhuu aika toisilleen, mutta tietysti sitte, jos ollaan kaverin kanssa kaksin, niin käydään niitä syvempiä asioita sitten läpi. Ei siel saunan lauteilla nyt varmaan kaikkia niitä koko porukalle ihan kaikkea puhuta, mutta ymmärräksä mitä tarkoitan? Avointa on, mutta varmasti se pahin paikka varmaan sit käydään kaverin kanssa kaksin siinä, mutta kyllä sitä kaikki asioistansa puhuu.*

Elämäntilanteella on keskeinen merkitys sille, minkälaisia suhteita haastateltavilla on ja miten läheisten auttaminen niissä toteutui. Toisilla läheisten konkreettinen auttaminen korostui enemmän kuin toisilla. Esimerkiksi Villelle, jolla on yhteinen yritys perheelleen läheisten ihmisten kanssa ja perheessä kaksi alle kouluikäistä lasta, elämän käytännön asioissa avun saaminen ja antaminen oli aivan olennaisen tärkeää. Elämä ei olisi toiminut ilman läheisten ihmisten apua ja toisaalta näihin suhteisiin kuului myös vastavuoroisen avun antaminen. Myös yrityksen hoitaminen asettui osaksi auttamisen ja tukemisen viitekehystä. Villelle yritystoiminnassa ei ollut

siis kyse ainoastaan tehtävien yhdessä hoitamisesta ja asioista sopimisesta, vaan myös halusta auttaa muita yrityksen toiminnassa mukana olevia ja heistä välittäminen.

*No he toimii siinä mielessä, paljon auttaa, ku meil on toi yritystoiminta ja me ollaan hevosten kanssa tekemisissä ja he pyöritti 40 vuotta [yritystä]<sup>302</sup>. Ja kun he jäi eläkkeelle, ni ei he oikein osaa istua sohvalla, ku ne on aina touhunnu, niin ne on tuol meillä. Auttelee kaikennäköstä, hakee välillä tytärtä päiväkodista ja siivoilee pihaa ja vie hevosia ulos, että se on ihan mielettömän iso se apu, mitä me saadaan sieltä.*

*No kyllä mä oon asiassa kun asiassa yrittäny aina auttaa ja vaikka nyt sitten velipoikaa lapsenhoidosta tai mummun käyttämistä kaupassa tai ihan mitä tahansa, ni kyllä mä nyt koen, että omasta mielestäni oon kohtalaisen hyvin auttanu ja aina tarjonnu apua, jos sitä on tarvittu. Et meil on sillain tosi sosiaalinen ja avoin toi porukka tossa, että se toimii kyllä joka puolelta joka suuntaan, et ei siinä voi itte olla semmonen, että ottaa vaan vastaan, mut ei anna mitään, niin ehkä se ei ois kauheen toimiva paketti.*

*Tottakai siihen on kasvanu ja se on semmosta ollu aina, ni se on luontevaa touhuta, jos joku pyytää jotain, niin ilman muuta sitä pyritään auttaan, jos esim. on estettä työtä tai jotain muuta, mut jos pystyy toteuttaa, ni ilman muuta.*

Muidenkin haastateltavien kohdalla konkreettisen lähimmäisten auttamisen taustalla ja keskeisenä motiivina oli välittäminen. Se saattaa kuulostaa itsestään selvältä, mutta avuksi oleminen käytännötoimista huolehtimalla voisi perustua myös emotionaalisesti neutraaleihin sopimuksiin ja viileään velvollisuudentuntoon. Esimerkiksi äitinsä luona asuva Mari kertoi tekevänsä kotitöitä nimenomaan siksi, että välitti äidistään ja tämän jaksamisesta sekä kotitaloutensa yhteisestä elämästä.

*Enemmän ehkä sitä, että se arki kulkee, että jos huomaa, että toinen on vähän väsyneempi, niin voi ehkä sit tehdä jotain enemmän niitä kotihommia ja silleen --. Ku mä oon päivät kotona, niinku aika lahjakkaasti ollu tässä lähiaikoina, niin mä oon sit pitäny siitä huolen ja tiskannu astioita ja tällasta. Niin sitten meil on tässä nyt noi mun ylioppilasjuhlien valmistelua, niin siihen tietenkin osallistun jo --. Sitten kyllähän mä kuuntelen, että kuinka äiti ressaat tota mun juhlaa tossa välillä, niin se on ihan hyvä antaa sen päästää sitä ressiä ulos siinä. Ja sit kyllähän mä ainakin puhun niille mun jatko-opinnoista ja kaikesta*

---

<sup>302</sup> Anonymiteetin säilyttämisen vuoksi poistettu maininta, millainen yritys.



*tämmösestä, et mul on niistä nyt sitten enemmän huolta ku jostain yksistä juhlista. Että se arjen auttaminen siinä on se ehkä, mikä on siinä meidän lähipiirissä.*

Konkreettisen auttamisen merkityksen korostuminen, kuten erityisesti Villen kohdalla, ei tarkoittanut läheisten henkisen tukemisen vähempää tärkeyttä tai siihen vähemmän käytettyä aikaa, vaan läheisten tukeminen henkisesti raskaiden asioiden kohdalla oli hänellekin tärkeää. Läheisiään paljon käytännön asioissa auttavat haastateltavat eivät kertoneet motiiveikseen tekijöitä, jotka olisivat sinänsä selittäneet suuntautumisen juuri käytännön toimissa avustamiseen. Itse asiassa oli niin, että käytännöntoimissakin auttaminen asettui välittämisen viitekehykseen; konkreettisenkin auttamisen motiivina oli perimmältään välittäminen. Siinä mielessä konkreettinen apu asettuu sielunhoidon teemaan. Perustelu on samanlainen kuin se, että diakoniassa tarjottava materiaallinen apu toteuttaa sielunhoidon tehtävää: myös käytännössä annettulla avulla on henkisen tuen ulottuvuus. Konkreettinen apu on kuitenkin ennemmin nähtävä diakonisena apuna, mikäli sille annetaan uskonnollinen merkitys.<sup>303</sup> Kuitenkin, koska diakoniseen materiaaliseen ja konkreettiseen apuun sisältyy myös sielunhoidon henkisen avun tehtävä, haastateltavien kertomat asiat käytännöntoimissa auttamisesta ja niiden kautta läheisistä huolehtimisesta ovat olennaisia myös sielunhoidon kannalta.

Lisäksi on tehtävä erottelu sen suhteen, milloin on kyse sellaisesta rakkauden osoittamisesta, josta voidaan puhua varsinaisesti sielunhoitona. Varsinaisesti sielunhoidon voidaan sanoa olevan henkistä tukemista tilanteessa, jossa kärsimys on suurta ja toiminnan nimenomaisena tarkoituksena on henkisen kärsimyksen lievittäminen. Esimerkiksi läheisensä menettäneen tukeminen on nimenomaisesti sellaista kärsimyksen lievittämistä, joka voidaan ymmärtää sielunhoitona. Toisaalta läheiselle osoitettu tuki, apu ja rakkaus voivat toteuttaa kärsimyksen lievittämisen tehtävää myös silloin, kun tarkoituksena ei ole jonkin erityisen kärsimystä aiheuttaneen tapahtuneen takia kärsimyksen lievittäminen. Tällöin toiminnan voidaan sanoa olevan sielunhoidollista. Esimerkiksi yksinkertainen, tavalliseen elämään kuuluva

---

<sup>303</sup> Ks. esim. Elenius 2007.

käytännöllisissä asioissa avun vastavuoroinen antaminen on tai voi olla luonteeltaan sielunhoidollista.

Seurakunnassa aktiivisia seurakuntalaisia yhdisti seurakunnan sosiaalisessa yhteistoiminnassa mukana oleminen. Nämä haastatellut eivät olleet aktiivisia ainoastaan esimerkiksi seurakunnan hengellisessä elämässä tai päätöksenteossa, vaan he olivat mukana nimenomaan seurakunnan sosiaalisessa toiminnassa. Tämä juontuu luultavasti osin siitä, että tiedot, joiden mukaan papeilta pyydettiin ehdotuksia haastateltaviksi, ohjasivat tällaisten ihmisten löytämiseen ja toisaalta myös siitä, että papit ovat tulkinneet tietoja siten, että etsinnässä on sosiaalisessa toiminnassa vahvasti mukana olevia. Kaksi aktiivisista seurakuntalaisista, Ritva ja Hanna, olivat iäkkäämpiä ja yksi, Mari, oli noin kaksikymmenvuotias, joka oli mukana seurakunnan nuorisotoiminnassa. Kaksi iäkkäämpää aktiivista seurakuntalaista olivat mukana seurakuntaelämälle tyypillisissä toiminnoissa: erilaisissa seurakuntapiireissä ja lähetyskirpputorissa.

Ritva oli Hannaa aktiivisempi jumalanpalveluselämässä. Ritvalle jumalanpalveluksessa säännöllisesti käyvät muodostivat oman sosiaalisen piirinsä, joka tunsu toisensa ja joka tapasi toisiaan jumalanpalveluksen jälkeisillä kirkkokahveilla. Osin samat jumalanpalveluksessa käyvät ihmiset kävivät myös samassa lähetyspiirissä ja muussa seurakunnan toiminnassa. Mari oli ollut rippikouluajasta ja isostoiminnan alkamisesta lähtien aktiivinen seurakunnan toiminnassa. Haastatteluhetkellä hän oli vanhemman isosen tai avustavan ohjaajan koulutuksessa sekä kävi nuorten illoissa. Kenellekään näille haastateltaville seurakunnassa tutut ihmiset ja ystävät eivät muodostaneet ainoaa sosiaalista piiriä elämässä. Erityisesti perhe muodosti heille elämän lähimmät ihmiset. Ritvalla on lastenlapsia, joiden elämässä hän on paljon mukana. Hannalla ei ole lastenlapsia, mutta hän on aikuisten lastensa kanssa paljon tekemisissä ja henkisenä tukena erityisesti tyttärelleen.

*Joo, ja on likan kanssaki, että... Harva se päivä soitellaan ja vatvotaan kaikkia työasioita. Hänelle kun hänellä on uutta tää työ, niin se on halukas soittaa, että...*

*Jos ei mitään muuta ihmeellistä oo, niin saatetaan puhua päivän... Hänen päivän työpäivästään, ja minkälaista on la... Aina on joku ongelma yleensä ollu, ja... Sitten tuota... Sitä hirveen halukkaasti hän*

*purkaa mulle ja kysyy mun mielipidettä, että... Ja tai, haluaa niinku ainakin kertoa, että nyt oli tämmöstä ja tämmöstä. Ja sitte, jos on jotaki muuta, kavereit tai jotakin --.*

Muutenkin seurakunnassa aktiivisena olleilla haastateltavilla oli seurakunnan ulkopuolisia ystäväsuhteita ja läheisiä sosiaalisia kontakteja, erityisesti Marilla, jolla oli opiskelijayhteyksissä paljon ystäviä. Marille ystävyys- ja kaverisuhteet sekä opinnoissa että seurakunnan piirissä perustuivat vahvasti auttamiselle ja välittämiselle. Näitä suhteita leimasi myös samanlainen elämäntilanne, jossa myös huolet ja henkisesti kuormittavat asiat olivat pitkälti yhteisiä ja jaettuja. Keskeisiä huolenaiheita ja henkistä kuormaa tuottavia asioita olivat opinnot ja niiden työmäärä, tulevan opiskelu- ja työpaikan saaminen sekä perhetilanne ja ylipäätään elämä perheessä. Myös Marin toiminta seurakunnassa isosena ja vanhempana isosena asettui auttamisen viitekehykseen. Isosena toimiminen oli pitkälti auttamista ja tukemista, joskin tällaisessa auttamisessa painottui tietynlainen ammattimaisuus ja positiivinen tehtäväkeskeisyys.

### **5.3 AUTTAMISEEN ASENNOITUMISEN MOTIIVIT**

Haastatteluissa keskityttiin auttamista ohjaavien arvojen osalta siihen, mitä kristilliset arvot ja kristillinen usko merkitsivät seurakuntalaiselle. Ylipäätään se, millaiset arvot auttamiseen ja välittämiseen asennoitumisen taustalla on, ei ollut yksioikoista. Kristillisten arvojen ja uskon merkitys osana haastateltavan arvomaailmaa oli haastava kysymys. Arvojen lähteiden ja niiden merkitysten tunnistaminen osoittautui moniulotteiseksi tehtäväksi, mikä ei tosin ole yllättävää. Kenellekään haastateltavista kristillinen sanoma lähimmäisenrakkaudesta ei ollut ainakaan täysin merkityksetön ja osalle se oli erityisen merkityksellinen. Kristillisen lähimmäisenrakkauden merkitys auttamiseen ja välittämiseen asennoitumisessa ei korreloinut suoraan sen kanssa, oliko haastateltava aktiivinen kirkon toiminnan suhteen tai kokiko hän kristillisen uskon itselleen tärkeänä.<sup>304</sup>

---

<sup>304</sup> Auttamiseen asennoitumista on viime aikoina tarkasteltu Suomessa erityisesti vapaaehtoistyön ja siihen osallistumisen näkökulmasta sekä yhteiskunnan sosiaalityön ja hyvinvointiyhteiskunnan näkökulmasta. Kysymyksinä on esimerkiksi ollut, mitä motivaatiotekijöitä vapaaehtoistyön tekemisen taustalla on (Grönlund 2014; 2019), mitä odotuksia kirkkoon sosiaalisen auttamisen organisaationa

Monelle haastateltavalle oli tyypillistä, että esimerkki vilpittömästi auttamisesta oli saatu omilta vanhemmilta.<sup>305</sup> Esimerkiksi Hanna kertoi vanhemmilleen olleen itsestään selvää, että pulaan joutunutta autettiin ilman korvausta; ojaan suistunut autoilija vedetään traktorilla tielle. Ylipäättään käytännönasioissa oltiin valmiita auttamaan paitsi tuttuja, tarvittaessa myös tuntemattomia. Tuttujen kohdalla tällaisiin suhteisiin liittyi vastavuoroisuus; apua myös saatiin ja otettiin vastaan. Hannan omien vanhempien esimerkin kuvauksessa korostui pienelle kunnalle ja kyläyhteisölle tyypillinen käytännön toimien keskeisyys. Pitkälti maatalouden varassa toimineessa kunnassa elämä painottui käytännön toimintaan, vaikka tietysti kunnassa on asunut myös henkisen työn tekijöitä. Myös esimerkiksi Ritvalle lapsuudessa saatu esimerkki oli auttamisen asennoitumisen taustalla. Hän mainitsi sodan ja sen jälkeisten kokemusten yhtenä tekijänä sille, minkälaisen esimerkin hän on saanut auttamisesta. Sodan jälkeinen aineellisten tavaroiden pula pakotti ihmiset auttamaan toisiaan.

*Mutta sitten se voi olla tiedostamattomallakin tasolla oleva juttu sillä tavalla, että sodan jälkeisen tai kun sota-aikana syntyi niin sitten oli kuitenkin tämmöistä pulaa kaikessa, niin ihmiset ainakin mun ympäristössä oli semmoisia, että ne auttoi toisiaan. Mä luulen, että jotakin on tarttunut lapsiinkin, minuun silloin, en tiedä.*

Myös Ville mainitsi lapsuudessaan saadun esimerkin olevan tärkeä tekijä sille, että nyt asennoituu auttamiseen positiivisesti. Hänelle toisten auttaminen oli asia, johon on lapsesta asti kasvanut. Kaikki haastatellut seurakuntalaiset eivät kuitenkaan muuten kuin erikseen kysyttäessä maininneet vanhempien

---

kohdistuu (Grönlund & Pessi, 2017) ja miten kirkon rooli suhteutuu yhteiskunnan rooliin sosiaalisen hyvinvoinnin turvaajana (Grönlund 2018) ja minkälainen merkitys kirkolla ja luterilaisella perinteellä on hyvinvointiyhteiskunnan rakentumisessa (esim. Salminen 2016, 146–148). Sitä on tutkittu vähemmän, miten suomalaiset asennoituvat auttamiseen arkisessa elämässään ja minkälaisia arvoista kumpuavia motiiveja sen taustalla on. Kuitenkin tärkeä kontribuutio tähän aiheeseen on suomalaisten pyhinä pitämiä asioita koskeva tutkimus (Pessi et al. 2018), jossa pyhä tarkoittaa ihmisten erityisen arvokkaana pitämää asiaa.

<sup>305</sup> Psykologisen tutkimuksen näkökulmasta voi todeta, että yksilön eettisten arvojen rakentuminen ja moraalisen toimijuuden kehittyminen tapahtuu syntymästä lähtien. Siksi vanhemmilla ja kasvatuksella on keskeinen merkitys sille, minkälaiset perustavat moraalista toimintaa ohjaavat arvot ihmiselle rakentuu (Toivonen 2014). Tämän valossa ei ole yllättävää, että moni haastateltava tunnisti vanhempansa keskeiseksi esimerkiksi sen suhteen, miten avun tarpeessa oleviin ihmisiin suhtaudutaan.

esimerkkiä, kasvatusta tai lapsuudessa saatua mallia syynä omalle auttamiseen asennoitumiselleen. Auttaminen ja erityisesti lähimmistä ihmisistä välittäminen oli kuitenkin, kuten edellä on mainittu, kaikille haastateltaville aivan keskeisen tärkeä asia elämässä.<sup>306</sup> Monilla ensimmäinen perustelu sille oli, että velvollisuus olla avuksi on aivan itsestään selvää. Kyse oli siis enemmänkin intuitiivisesta asiasta, jolle ei kuulukaan etsiä rationaalisia perusteluja kuin kysymyksestä, jota tulisi problematisoida. Auttamiseen asennoitumisen perustelut ja motiivit eivät siis olleet suurimmalle osalle haastateltavista eksplisiittisesti selviä tai ainakaan erikseen pohdittuja.

Heikki oli ainoa haastateltava, joka oli selkeästi jo ennen haastattelua elämässään pohtinut muihin ihmisiin asennoitumisensa perusteluita ja motiiveja. Passiivisuudesta kirkon toimintaan osallistumiseen ja kristillisen uskon merkityksettömyydestä huolimatta kristillisellä rakkauden sanomalla oli hänelle tärkeä merkitys. Heikki itse puhui Jeesuksen esimerkistä ja rakkauden opetuksesta, joka oli muodostunut hänelle tärkeäksi osaksi maailmankatsomusta asiaa koskeneiden yliopisto-opintojen ja niitä seuranneiden pohdintojen myötä. Kristillisen lähimmäisenrakkauden sanoma ei siis ollut muodostunut hänelle tärkeäksi lapsuudessa tai nuoruudessa kodin tai seurakunnan kristillisen kasvatuksen myötä, vaan vasta aikuisiällä opintojen ja pitkälti omien pohdintojen kautta.<sup>307</sup>

*Se on varmaan tullu, mä luulen et se on varmaan opiskeluaikoina, joku sanoi sen ääneen, niinku Jeesuksen rakkauden filosofia, itse asias meil oli siis tieteen filosofian luennolla tai toi [n.n.] puhui siitä, joka oli meidän proffa, tai siis opetti sitä. Ja se jotenkin jäi mulle mieleen, että tietysti, siitähän siin on kyse, rakastamisesta ja siitä, että kuinka paljon pitää rakastaa toisia. Ja niinku ehdottomasti.*

---

<sup>306</sup> Tämä vastaa suomalaisten pyhänä pitämiä asioita koskevan tutkimuksen tulosta, jonka mukaan kaikkein yleisimmin pyhänä pidetty asia on rakkaus ja läheiset ihmiset (Pessi et al. 2018,13–18).

<sup>307</sup> Tyypillisesti kristillinen usko muotoutuu ihmiselle merkitykselliseksi lapsuuden kokemusten kautta. Vanhempien positiivinen uskonnollinen kasvatusta ja hyvän kokemuksen jättävä seurakunnan toiminnassa mukana oleminen lapsuusiässä ovat keskeisiä tekijöitä kristillisen identiteetin kehitykselle (Tervo-Niemelä 2021). Tämän valossa Heikki edustaa vähemmistönä olevaa suhtautumista kristillisyyteen kun hänelle kristillinen opetus on tullut tärkeäksi vasta aikuisiällä rationaalisten pohdintojen kautta. Tosin, on painotettava, että kristillinen usko ei kuitenkaan tullut hänelle tärkeäksi, vaan ainoastaan moraalinen opetus.

Monelle seurakunnan toiminnassa aktiivisesti mukana olevalle haastateltavalle kristillisellä rakkauden sanomalla oli ainakin melko suuri merkitys omaan auttamiseen asennoitumiseen. Osa teki kristillisen rakkauden sanomaa koskevan erottelun, että sillä on toisaalta merkitystä melko suoraan omaa toimintaa ohjaavana tekijänä ja toisaalta siten, että kristillinen sanoma vaikuttaa niiden läheisten ihmisten toiminnan taustalla, joilta lapsena on saanut mallia ja joiden esimerkin mukaiseen vilpittömän auttamisen malliin on kasvanut. Mari ja Ritva sanoittivat kristillisen opetuksen merkitystä moraalisen toiminnan kannalta enemmän omaan identiteettiin liittyvänä asiana kuin siten, että kristillinen opetus ohjaisi omaa toimintaa sen eettisen pohtimisen kautta. Molemmat ajattelivat läheisten auttamisen ja heistä välittämisen kytkeytyvän siihen, että he ovat kristittyjä, mutta ennen kaikkea auttaminen kumpuaa elämäkokemuksesta ja yleisestä asennoitumisesta. Mari kuvaili näin:

*Se on mun mielest se on vaan osa elämää, että ku en mä halua nähä, että joku kärsii vaan siitä, että niil on liikaa tekemistä tai muuta, niin sit haluu olla just siinä auttamassa sen, mitä pystyy ja mitä itse jaksaa, että pystyy keventää toisen taakkaa vähäsen.*

*Se on, ehkä se on, että ku on jonkinmoinen kristillinen kasvatus, niin se, että lähimmäisen auttaminen on aina ollu joku semmonen, mikä on kyteny tuolla takaraivossa, et ylipäätään vaan haluaa auttaa ja niissä asioissa, missä pystyy, että se ei oo saanu mua vielä lähtee mihinkään tommoseen ryhmätoimintaan, missä mentäs tuntemattomien luokse ja niitä auttamaan, mutta sit se kumminkin vaikuttaa tossa just lähipiirissä.*

Heikin lisäksi Sirkka oli haastateltava, joka passiivisuudestaan kirkon toiminnan ja kristillisen uskon suhteen huolimatta piti kuitenkin kristillistä rakkauden sanoma itselleen tärkeänä asiana. Heikistä poiketen Sirkka ei ollut kuitenkaan pohtinut lähemmin moraalisten arvojensa perustaa ja kristillisten arvojen merkitystä itselleen.

*Mä oon aina jotenkin, niinku, tavallaan arvostanu kirkossa sitä hyvää jota ne tekee... tai siis hyvää, kaikkea sitä auttamista. Siis se, et kirkko auttaa kaikkia. Ja joo, kyl ajattelen et sillä, niinku, on jotain vaikutusta omaanki ajatteluun. Siis se että kaikkia autetaan, ja et, niinku, kaikki on yhtä tärkeitä. Se on mulle olennaista, et kaikki ihmiset on tärkeitä, tai arvokkaita.*

Kolmas kirkon suhteen passiivinen haastateltu seurakuntalainen eli Ville ei myöskään pitänyt kristillistä lähimmäisenrakkautta itselleen täysin merkityksettömänä. Hän korosti, että kristillisellä uskolla ei ole hänelle mitään merkitystä ja kirkon hengelliseen toimintaan oli hänelle aina enemmän tai vähemmän kiusallista, mutta erikseen kysyttäessä hän pohti, että kristillisellä lähimmäisenrakkauden sanomalla saattaa olla jonkinlaista merkitystä eräänlaisena taustavaikuttimena.

*Siihen on vaan kasvanu, et siin on, mut ei se oo merkinny mitään isompaa mulle tai en mä oo sitä ikinä aatellu, että mä eroisin kirkosta tai se on vaan ollu, että siihen kuulutaan tai sillai. Ei se oo merkinny mulle mitään semmosta isompaa, se on vaan aina ollu siinä mukana jotenki. Vaikee kysymys, mutta en mä osaa oikein ton paremmin vastata.*

*Siinä on ensimmäinen tunne vaan, että kunhan ois ohitte tää tilanne, niin ahdistavia tilaisuuksia, mutta muuten, että jos aatellaan esmes jotain naimisiinmenoa, jossa se tilanne on täysin toisenlainen, niin... mitä sitä aattelee, kun pappi saarnaa... en mä tiä. Kai sitä kuuntelee puoli sillai... en mä sitä sillai kuuntele, et mietti... kirkko on vähän semmonen paikka, et se on vähän vaikee paikka olla. Kai siel aika paljon ajatukset on jossain muualla, ku siinä mitä siel tapahtuu edessä, ehkä se on päällimmäinen ajatus.*

Villen suhtautumisessa kristilliseen uskoon ei liittynyt mitään negatiivista suhtautumista kirkkoon, joten hänen ajatukset kristillisestä lähimmäisenrakkaudesta eivät kummunneet kriittisestä tai katkerasta asenteesta. Ville tarkoitti rakkauden sanoman merkitystä jonkinlaisen taustavaikuttimena sitä, että kirkon opetus saattaa vaikuttaa laajasti ihmisten asenteisiin. Siten, hänen mukaansa, lapsuudessaan ja muutenkin elämässään saadun esimerkin kautta kristillisellä rakkauden sanomalla voisi olla merkitystä myös hänelle. Tällä Ville ei kuitenkaan tarkoittanut, että sillä olisi hänelle suoraan mitään merkitystä.

Myös yksi kirkon toiminnassa aktiivisella haastateltavalla oli Villen kanssa samanlainen suhtautuminen kristilliseen rakkauden sanomaan ja käsitys sen merkityksestä itselle. Hanna kertoi kristillisestä rakkauden opetuksen merkityksestä itselleen:

*En mä osaa sitä selittää sen paremmin, että en... Mä en koe olevani mikään niin sanottu uskovainen sillä lailla, vaan... Mä oon niinku aina oppinu... Se on niinku kuulunu mun elämään aina, mutta ei mitenkään niinkun sillai... Et se olis niinku leimannu mua mitenkään, että mä olisin jotenki erityisen... Uskovainen. Vaan mä oon niinkun... Se on... Vanhemmat kuulu kirkkoon ja kävi joskus kirkossa, mutta ei kauheen ahkeraan, niin... Mä oon noudattanu ihan samaa perinnettä, mitä mä oon niinku oppinu. Lapset on kastettu ja käyny rippikoulun niinku määkin ollu käyny, ja... Et se on niinku ollu semmonen itsestäänselvyys.*

Hanna kuvasi omia muihin ihmisiin ja heidän auttamiseen asennoitumisen motiiveja lähinnä sillä, minkälaisen esimerkin hän oli vanhemmiltaan saanut ja minkälaiseen auttamisen käsitykseen hänet oli kasvatettu. Hannan omaa ja muutenkin ihmisten toimintaa ohjaavana tekijänä oli hänen mukaansa lähinnä yksinkertainen ja itsestään selvä käsitys, että elämässä tulee olla toisille avuksi. Hän tulkitsti kristillisten arvojen ja moraalisen opetuksen merkityksen Villen kanssa samaan tapaan omien arvojensa taustalla vaikuttavana tekijänä. Hanna vastasi seuraavasti kysyttäessä kristillisen opetuksen merkityksestä auttamiseen asennoitumiseen:

*Niin no, ehkä ne liittyy toisiinsa. Et ennen se ehkä saatto olla se kristillinen auttaminenki sen takana, että autettiin ihmisiä senkin takia, mutta... Mun mielestä se on niinku... Mä oon oppinu siihen, että niin tehdään. Ja musta tuntuu, että meiän perhe on oppinu siihen. Ja mun mieskin on aikanaan oppinu siihen, että jos joku ajaa tiellä ojaan ja soitti että tuu auttaa, niin se oli perinne että siitä ei oteta rahaa. Että jos toinen on hädässä, niin sen hädällä ei rahasteta, vaikka siitä ois voinu siitä traktorityöstä rahan ottaa, niin hän aina sano, että ei toisen hädällä rahasteta. Että jos on jotaki sattunu, niin pitää niinku auttaa.*

On myös painotettava, että sekä Hanna että Ville pohtivat kristillisen opetuksen moraalista merkitystä vasta toisen kerran asiasta kysyttäessä. Ensimmäiseen kysymykseen siitä, minkälainen merkitys opetuksella on heille itselleen ja heidän auttamiseen asennoitumiselleen, he eivät kertoneet sillä olevan merkitystä.



## 5.4 KRISTILLISEN VAKAUMUKSEN JA ARVOJEN MERKITYS

Analysoin haastateltavien auttamiseen ja välittämiseen asennoitumista ja sen merkitystä elämässä kristillisyyteen kytkeytyvänä toimintana kolmen käsitteen avulla. Ensinnä tarkastelen, millä tavalla mahdollinen kristillinen vakaumus vaikuttaa auttamiseen suuntautumisen taustalla, minkä esittelin edellisessä luvussa. Toiseksi kysyn, minkälaisen merkityksen haastateltava antaa kristillisille arvoille. Lisäksi haastatteluaineistoista nousi tarve tehdä erottelu kristillisen vakaumuksen ja yleisen spirituaalisuuden välillä. Siksi, kolmanneksi, tarkastelen myös ylipäätään spirituaalisuuden merkitystä haastateltavilla.

Esittelin edellisessä alaluvussa kristillisen rakkauden opetuksen merkityksen haastateltaville. Kristillisellä moraalisella opetuksella oli vahva merkitys Ritvalle, Marille, Heikille ja Sirkalle. Heistä Sirkka antoi kristilliselle opetukselle vahvan merkityksen moraaliselle toiminnalle siinä mielessä, että se on jonkinlainen taustavaikuttaja. Muut mainituista pitivät kristillistä opetusta suoraan tärkeänä tekijänä auttamiseen ja välittämiseen asennoitumisessaan. Sen sijaan Hanna ja Ville eivät pitäneet kristillistä lähimmäisenrakkautta itselleen merkityksellisenä muuten kuin etäisenä taustatekijänä moraalisessa toiminnassa. Ville sanoitti kristillisen lähimmäisenrakkauden opetusta seuraavasti:

*Jos sitä lapsesta asti puhutaan ja koulussa opetetaan, niin ehkä se tarttuu ihmiseen ja siihen, jos sä opit tai kasvat tietynlaisessa ympäristössä, niin tottakai jotain vaikutteita sä imet aina jostain ittees jollain tavalla. Ehkä siinä voi olla, että siitä puhuminen ja lähimmäisen auttaminen ja tämmönen, niin ehkä se voi tulla sieltä. Palasia tarttua ihmiseen ja minkälainen niistä tulee. Sanoisin mieluummin, että on mahdollista kun, että ei oo mahdollista, sieltä vois palasia tulla siihen.*

Se, pitikö haastateltava kristillistä opetusta merkittävänä moraalisen toimintansa kannalta, ei välttämättä korreloinut kristillisen vakaumuksen kanssa. Heikki, Ville ja Sirkka sanoivat, että heillä itsellään ei ole kristillistä vakaumusta – siitä huolimatta, että he ainakin vielä olivat kirkon jäseniä, mikä ei kirkon jäsenten uskonnollisia uskomuksia koskevien tutkimusten valossa ole

poikkeuksellista, päinvastoin.<sup>308</sup> Ritva, Mari ja Hanna pitivät itseään kristittyinä ja itsellään olevan kristillinen vakaumus. Tosin, on mielenkiintoista, mitä haastateltavat tarkalleen tarkoittivat kristillisellä vakaumuksella.

Ritvan, Marin ja Hannan tavassa kuvailla omaa kristillistä vakaumustaan oli samantyyppisiä piirteitä. Heidän omaa vakaumustaan koskevan luonnehdinnan lähtökohtana oli jokaisella se, että he eivät olleet erityisesti problematisoineet oman kristillisyytensä teologisia perusteita eivätkä ole pyrkineet hahmottamaan sitä jonkin teologisen tradition kautta tai sellaiseen kytkettyneenä. Jokainen heistä hahmotti kristittynä olemisen ennen kaikkea toiminnan kautta: olennaisia ovat kristilliset toimitukset ja niihin elämän oman lähipiirin kautta osallistuminen sekä ylipäätään oma toiminta seurakunnassa.

Kukaan näistä kolmesta haastatellusta ei kuvannut hengellistä kokemusta oman vakaumuksensa perustana. Tosin Ritva ja Mari kertoivat myös kokemuksellisen ulottuvuuden olevan osa heidän vakaumustaan. He myös kävivät jumalanpalveluksessa ainakin silloin tällöin, Ritva aktiivisimmin. Ritva ei juurikaan sanoittanut omia hengellisiä kokemuksiaan tai suhdettaan Jumalaan, mutta se tuli ilmi muun muassa siitä, että hän kertoi itsellään olleen tapa rukoilla töissä ennen tärkeitä tapaamisia. Ritva vastasi seuraavasti kysymykseen, oliko rukoilun taustalla ollut ajatus se, että Jumala olisi läsnä näissä tapaamisissa.

*Ei silloin varmaan ollut semmoinen ajatus, näin ilmaistuna, mutta näin mä nyt ymmärtäisin, että sitähan mä varmaan siinä pyysin. Mut mä en oo niin analysoinu sitä niin tarkkaan, enkä voikaan sitä analysoida niin tarkkaan enää näin jälkikäteen, mut kyl mä luulen, että se perimmäinen ehkä tiedostamaton tarkoitus oli se.*

Sen sijaan Hanna, joka kuitenkin ajatteli itsellään olevan kristillinen vakaumus ja piti itseään aktiivisena kristittynä, ei mieltänyt vakaumustaan lainkaan kokemuksellisenä asiana. Toisin sanoen, kuten hän asian uudelleen kysyttäessä vahvisti, hänellä ei ole oikeastaan lainkaan hengellistä kokemusta.

*Mä en koe olevani mikään niin sanottu uskovainen sillä lailla, vaan... Mä oon niinku aina oppinu... Se on niinku kuulunu mun elämään aina, mutta ei mitenkään niinkun sillai... Et se olis niinku leimannu mua*

---

<sup>308</sup> Ketola et al. 2016, 62-69.

*mitenkään, että mä olisin jotenki erityisen... Uskovainen. Vaan mä oon niinkun... Se on... Vanhemmat kuulu kirkkoon ja kävi joskus kirkossa, mutta ei kauheen ahkeraan, niin... Mä oon noudattanu ihan samaa perinnettä, mitä mä oon niinku oppinu. Lapset on kastettu ja käyny rippikoulun niinku määkin ollu käyny, ja... Et se on niinku ollu semmonen itsestäänselvyys.*

Hannan tapaus ja hänen käsityksensä oman kristillisyytensä luonteesta pakottaa tekemään erottelun kristillisen vakaumuksen ja kokemukseen perustuvan hengellisyyden välillä. Palaan aiemmin tekemääni uskonnollisuuden määritelmään, jota on nyt syytä tarkentaa. Määritelmän mukaan uskonnollisuus on osallisuutta uskonnollisesta yhteisöstä ja osallistumista sen uskonnolliseen toimintaan. Lisäksi uskonnollisuus on sitoutunut käsitykseen transsendentista, koska uskonto, josta ollaan osallisia, perustuu uskomukseen transsendentista ja jonkinlaiseen tulkintaan siitä. Hanna on esimerkki uskonnollisuudesta, jossa sekä osallisuus että toiminta uskonnollisessa yhteisössä on vahvaa mutta josta puuttuu henkilökohtainen transsendentin tuntu. Siksi uskonnollisuuden sitoutuminen transsendentiin ei tarkoita, että yksilöltä voitaisiin ainakaan välttämättä edellyttää *kokemusta* transsendentista, jotta tämän voi sanoa olevan uskonnollinen.

Tämä uskonnollisuuden määritelmää koskeva tarkennus on keskeisen olennainen. Yhden haastateltavan tarjoamasta esimerkistä ei voi yleistää johtopäätöksiä, mutta maallistuneen yhteiskunnan uskonnollisuudessa voi arvioida olevan yleistä, että oma jäsenyys kirkossa ei perustu henkilökohtaiseen transsendentin kokemukseen. Tämä tulkinta voidaan vahvistaa melko tuoreen suomalaisten uskonnollisuutta koskevan kyselyn avulla, jossa on selvitetty ”uskonnon noudattamista” ja hengellisyyttä. Kyselyssä vain 11 % vastanneista kertoi noudattavansa uskontoa ja pitävänsä itseään hengellisenä ihmisenä, jota kiinnostavat pyhät ja yliluonnolliset asiat. 19 % vastanneista ilmoitti noudattavansa uskontoa mutta ei pidä itseään hengellisenä ihmisenä, jota kiinnostaisi pyhät ja yliluonnolliset asiat. Kyselyyn on vastannut suomalaisia uskonnollisesta taustasta riippumatta.<sup>309</sup>

---

<sup>309</sup> Ketola 2019. Kyselyssä oli viisi vastausvaihtoehtoa (vastausprosentit vuodelta 2018 ovat sulkeissa): Noudatan uskontoani ja pidän itseäni hengellisenä ihmisenä, jota kiinnostavat pyhät ja yliluonnolliset asiat (11 %), noudatan uskontoani mutta en pidä itseäni hengellisenä ihmisenä, jota kiinnostavat pyhät ja

Lisäksi tutkimukset suomalaisten uskosta kristilliseen Jumalaan antavat aiheen olettaa olevan yleistä, että usko kristinuskon opettamaan Jumalaan on melko vähäistä suhteessa kirkon jäsenenä olevien suomalaisten osuuteen. Viimeisin Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisema tutkimus suomalaisten uskosta on vuodelta 2016. Vastanneista 33 % sanoi uskovansa kristinuskon opettamaan Jumalaan ja 19 % uskovansa Jumalaan mutta eri tavalla kuin kristinuskoo opettaa. 23 % eivät uskoneet Jumalaan ja loput 24 % eivät tienneet uskovatko Jumalan olemassaoloon, epäilevät Jumalan olemassaoloa, eivät usko Jumalan olemassaoloon tai eivät osanneet tai halunneet sanoa. 33 % vastanneiden osuutta, joka ilmoitti uskovansa kristinuskon opettamaan Jumalaan, hämärtää kuitenkin saman tutkimuksen tulokset kristillisen uskon ydinoppeihin uskomisesta. Esimerkiksi 23 % vastanneista ilmoitti uskovansa, että Jeesus on sovittanut kuolemallaan ihmisten synnit.<sup>310</sup>

On kiinnostava kysymys, miten spirituaalisuus suhteutuu eletyn uskonnon käsitteeseen. Elettyä uskontoa koskevassa keskustelussa eletty uskonto sijoitetaan tyypillisesti uskonnollisen spiritualiteetin alueelle, joka kaaviossa sivulla 122 on uskonnollisuuden ja spiritualiteetin yhteistä aluetta.<sup>311</sup> Toisin sanoen eletylle uskonnolle ei ole ajateltu riittävän uskonnollisen yhteisön jäsenyys ja siihen kognitiivinen sitoutuminen, vaan edellytetään kokemusta transsendentista.<sup>312</sup> Lisäksi transsendentin kokemukselta edellytetään kyseisen uskonnon opetuksen mukaista tulkintaa, mikä eletyn uskonnon tutkimuksessa on usein implisiittinen oletus. Haastatteluaineistoni perusteella ja tarkemmin Hannan kohdalla kokemus transsendentista on kuitenkin ongelmallinen edellytys eletylle uskonnollisuudelle. Hanna ei ollut hengellinen eikä spirituaalinen, mutta hän koki olevansa nimenomaan kristitty ja hän toimi

---

yliluonnolliset asiat (19 %), en noudata uskontoa mutta pidän itseäni hengellisenä ihmisenä, jota kiinnostavat pyhät ja yliluonnolliset asiat (25 %), en noudata uskontoa enkä pidä itseäni hengellisenä ihmisenä, jota kiinnostavat pyhät ja yliluonnolliset asiat (33 %), en osaa sanoa (12 %).

<sup>310</sup> Ketola et al. 2016, 61–66.

<sup>311</sup> Eletyllä uskonnolla tarkoitetaan tapaa tarkastella uskonnollisuutta siinä valossa, että myös institutionaalisiin uskonnollisiin yhteisöihin kytkeytyvä uskonnollisuus on luonteeltaan nimenomaan elettyä ja ihmisten elämässä tapahtuvaa ja harjoitettavaa toimintaa. Tällöin uskonnollisuutta ei tarkastella ensisijaisesti uskonnollisen yhteisön edustaman opin tai opetuksen näkökulmasta. Ks. esim. Orsi 1985; 1999; McGuire 2008.

<sup>312</sup> McGuire 2008; Ganzevoort & Roeland 2014.

aktiivisesti seurakunnassa. Palaan myöhemmin tarkemmin siihen, mitä tästä voidaan sanoa luterilaisen teologian valossa, mutta jo nyt voi todeta, että olisi Hannan oman kokemuksen vastaista sanoa, ettei hän ei ”elä uskoaan” eli että hänen tapansa uskoa ja toimia kristittynä ei sisältyisi eletyn uskonnon käsitteeseen.<sup>313</sup>

Myös Sirkkan kertomat asiat omasta hengellisyydestään ovat mielenkiintoisia transsendentin kokemuksen ja uskonnolliseen toimintaan osallistumisen kohdalla. Hän ei ajatellut itsellään olevan kristillistä vakaumusta, mutta hän piti itseään muuten hengellisenä ihmisenä. Hän kertoi kokevansa, että maailmassa on muutakin kuin vain se, joka nähdään, mikä hänellä liittyi myös ajatukseen elämän syvästä merkityksellisyydestä. Sirkalla on kokemus transsendentista, joka on osa hänen kokemustaan elämän syvästä merkityksellisyydestä. Sirkkan hengellisyyden voi sanoa olevan luonteeltaan uushenkisyyttä, jossa uskonnolliset käsitykset ja toimintatavat muotoutuvat yksilökohtaisesti eivätkä ne sitoudut mihinkään uskontoon tai uskonnolliseen oppijärjestelmään.<sup>314</sup> Edellä mainittuun kyselyyn vastanneista 25 %:lla on samantyyppinen suhtautuminen uskonnollisuuteen ja hengellisyyteen.<sup>315</sup>

Sirkka kuvasi hengellisyyttään, ja vastasi myöhemmin haastattelussa kysymykseen, minkä syiden takia hän on kirkon jäsen, seuraavasti:

*Ehdottomasti, joo... Oon ajattelut, että kaikki tai niinku elämä kokonaisuutena ei olis niinku... Niinku pelkästään tässä... Että täällä vaan ollaan ja sitten ei ollakaan. Tai että hetki touhutaan ja sitten vaan kuollaan... Ja niinku mennään pois ja kadotaan. Tai ajattelen, että... Tai niinhän se tietysti on, että täältä kuollaan. En mä tiedä onko mitään taivasta tai sellasta. En mä sitä odota. Mutta että... Niinku... Tätä on nyt vaikee selittää, ehkä en oo itekään ajatellut tätä ihan loppuun. Mutta ehdottomasti ajattelen, että tässä maailmassa on muutakin kuin se, tota, niin se, mitä me nähdään. Että täällä on joku voima tai sellainen... Kyllä mä niinku aistin sen... Sellainen, joka niinku vaikuttaa kaikissa. Et esimerkiksi... Ja varmaan se vaikuttaa niinku kaikessa, niinku luonnossakin. Mut varsinkin mä ajattelen että se on niinku tässä meissä, että on niinku yhteys ihmisten välillä. Et kyl mulle on tosi tärkeää olla aina mun ystävien tukena... Tai sit niinku... Niin tukena silloin kun*

---

<sup>313</sup> Ainakin Nancy Ammerman on esittänyt, että spirituaalisuus ei ole välttämätön osa elettyä uskontoa (2013, 276).

<sup>314</sup> Ks. luku 4.3.

<sup>315</sup> Ketola 2019.

*elämässä on juttuja, tai ehkä sit sellasten... Jokapäiväisten juttujen kanssa myös.*

*Mä en oo kyl ehkä jotenkin, niinku... Et en tiedä, miksi oon vielä kirkon jäsen... Ku se maksaakin, tietty, kyl sitä, niinku miettii. Eikö se sieltä... Mikä se... No verosta sen näkee. Mut joo, niinku sanoin, se kaikki hyvät jutut, niinku tiedätkö... Mitä siis kirkko tekee... Et kyl mä haluun sitä tukea. Vaikka oon miettiny et sil ra... Tai et vois ite muutakin kautta auttaa. Mut niin, jotenkin sellainen... Synti kun siitä puhutaan, ni et se on mulle jotenkin... Niinku jotenkin tosi vierasta ja luotaantyöntävää. Mut ehdottomasti uskon, niinku aiemmin sanoin, johonki voimaan tai niinku sellaseen. Et elämä ja tää kaikki mitä me täs tehdään on niinku... Se mitä ku me ollaan toistemme kanssa, on niinku tärkeätä.*

Esittämieni uskonnollisuutta ja spirituaalisuutta koskevien määritelmien avulla voidaan sanoa, että Sirkka on spirituaalinen ihminen, jolla spirituaalisuus ei liity kristillisyyteen tai ylipäätään uskonnollisuuteen. Hanna taas on uskonnollinen ihminen, joka ei ole spirituaalinen. Ritva ja Mari ovat uskonnollisia ja spirituaalisia, ja voi sanoa, että he ovat kristillisesti hengellisiä. Ville ei ole uskonnollinen eikä spirituaalinen. Heikki ei ole uskonnollinen eikä edellä määritellyn spirituaalisuuden käsitteen valossa myöskään spirituaalinen, koska hänellä ei ole tunnetta tai kokemusta transsendentista eli hengellisen kokemistodellisuuden ylittävästä. Toisaalta Heikillä oli vahvoja syviä arvoja koskevia pohdintoja, joilla oli myös kokemuksellinen ulottuvuus, ja nämä pohdinnat kytkeytyvä kristillisyyteen sitä kautta, että Heikki piti Jeesuksen rakkauden opetusta tärkeänä. Haastatellut voidaan tämän perusteella asetella taulukkoon, jossa kristillisillä arvoilla tarkoitetaan, että kyseinen haastateltu ajattelee kristillisellä opetuksella olevan merkitystä omalle moraaliselle toiminnalle. Taulukkoa ei ole kuitenkaan tarkoitettu luettavaksi yleistettävänä uskonnollisuutta, spirituaalisuutta ja kristillisten arvojen merkitystä koskevana jaotteluna, vaan taulukon tarkoitus on ainoastaan selvittää haastattelujen tuloksia.

**Taulukko 3.**     *Uskonnollisuus, spirituaalisuus, kristilliset arvot (seurakuntalaiset)*

	uskonnollinen	spirituaalinen	kristilliset arvot
Ritva, Mari	kyllä	kyllä	kyllä
Hanna	kyllä	ei	ei
Heikki	ei	ei	kyllä
Sirkka	ei	kyllä	kyllä
Ville	ei	ei	ei

Kysymys siitä, miten haastateltavat kokevat olevansa subjekteja kristillisen uskon suhteen, on käsillä olevan aiheen kannalta tärkeä. Viitataan tällaisella uskonnollisella tai kristillisellä subjektiudella siihen, että kristitty tietää olevansa yleiseen pappouteen perustuen evankeliumin suhteen toimija. Uskonnollinen subjektiutus on eri asia kuin eletyn uskonnon käsite. Eletyn uskonnon käsite koskee sitä, millä tavoin uskonnollisuus ilmenee ihmisen toiminnassa ja elämässä. Uskonnollinen subjektiutus taas viittaa siihen, minkälainen uskonnollinen ja teologinen sisältö ja selitys ihmisen toiminnalle annetaan. Uskonnollisessa subjektiudessa kyse on siitä, ajattelivatko haastateltavat toimintansa kytkeytyvän kristilliseen uskonsisältöön, kuten pelastukseen, jatkuvaan luomiseen tai ylipäätään Jumalaan ja Jumalan työhön. Se on olennainen kysymys sielunhoidon teologian ja seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon osalta. Seurakuntalaisten oman kristillisen subjektiuden käsityksen avulla voidaan tarkastella sitä, miten seurakuntalaiset ajattelevat auttamistoiminnassaan toimivan ei ainoastaan kristillisen lähimmäisenrakkauden periaatteiden mukaisella tavalla, vaan myös kristillisen uskonsisällön välittäjinä.

On jokseenkin yllättävää, että kukaan haastatelluista ei yhdistänyt arjessaan tai seurakunnan toiminnan piirissä tapahtuvaa toimintaansa kristillisen sanoman välittämiseen – ei myöskään kukaan heistä jotka kokivat kristillisen vakaumuksen ja rakkauden sanoman itselleen merkityksellisinä. Kukaan haastateltavista ei tuonut erikseen esiin, että he toiminnallaan osallistuvat Jumalan työn edistämiseen maan päällä tai muutenkaan sanoittaneet kristillisen subjektiuden mukaista käsitystä omasta toiminnastaan ja roolistaan kristittyinä. Kaikki haastateltavat ymmärsivät myös sielunhoidon nimenomaan

pappien tehtäväksi siten, että seurakuntalaiset saattavat toimia sielunhoitajina osallistuen seurakunnan organisoituun sielunhoitotoimintaan, johon liittyy myös siinä toimivien seurakuntalaisten koulutusta.

Seurakuntalaisten käsitykset oman toimintansa motiiveista ja kristillisen rakkauden sanoman merkityksestä auttamiseen asennoitumisessa ajaa seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon teologian haasteisiin. Missä määrin seurakuntalaiselta tulee edellyttää tietoisuutta oman toimintansa kytketymisestä kristillisen uskoon, kirkon oppiin ja evankeliumiin? Ilmeinen ja olennainen haastateltuja seurakuntalaisia koskeva tutkimustulos on, että he eivät koe toimivansa sielunhoitajina eivätkä miellä omaa lähimmäisten auttamiseen pyrkivää toimintaa evankeliumin välittämisenä.

Kukaan haastateltavista ei siis kokenut ainakaan vahvalla tavalla olevansa uskonnollinen tai kristillinen subjekti. Tämä koskee myös niitä, jotka pitivät rakkauden sanomaa itselleen tärkeänä ja joilla samaan aikaan oli kristillinen vakaumus. Haastattelujen tuloksista kristillisen subjektiuden kokemuksen ja käsityksen suhteen ei voi suoraan tehdä yleistettäviä johtopäätöksiä. Epäilemättä kirkon jäsenenä on paljon kristittyjä, joilla on vahva käsitys omasta yleiseen pappeuteen perustuvasta kristillisestä subjektiudestaan. Haastattelujen tätä kysymystä koskevasta tuloksesta voi ainakin sanoa, että haastattelut eivät antaneet materiaalia seurakuntalaisten keskinäisen sielunhoidon teologian perustelemiseen kristittyjen oman kristillisen subjektiuden käsityksen varaan. Tutkimukseen ryhtyessäni ennakkoin, että tuloksia vahvasta uskonnollisesta subjektiudesta voisi löytyä.

Tutkimuksen tehtävän mukaisesti ei kuitenkaan ole tarpeen syventyä siihen, mitä kaikkia uskonnollisia merkityksiä seurakuntalaisten keskinäiseen sielunhoitoon voisi ladata. Sen sijaan pyrin tutkimuksen tehtävän mukaisesti selventämään seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon riittäviä ja välttämättömiä ehtoja. Tällöin kysymyksenä on, onko arjessa toteutuvan sielunhoidon kannalta välttämätöntä, että kristityllä on ymmärrys ja kokemus omasta arkisessa elämässä toteutuvasta yleisen pappeuden tehtävästään. Toisin päin kysymyksenä on, voiko arjessa toteutuvan sielunhoidon kannalta olla riittävää, että kristityllä ei ole käsitystä omasta yleiseen pappeuteen perustuvasta uskonnollisesta tehtävästä.



Haastattelujen kristillistä subjektiutta koskevaa tulosta on peilattava muuttuvan uskonnollisuuden taustaa vasten ja arvioida nykyisessä maallistumisen uskonnollisuutta määrittämässä kontekstissa. Kuten todettua, kirkon jäsenenä on varmasti monia, jotka kokevat vahvasti oman kristillisen subjektiutensa sellaisella tavalla, jota Luther piti kristittyjen keskinäisen sielunhoidon ja evankeliumin välittymisen ehtona. Onko kuitenkin uskottavaa ajatella, että maallistuneen yhteiskunnan kontekstissa seurakuntalaisten keskinäisen sielunhoidon teologia voitaisiin rakentaa kirkon jäsenten oman kristillisen subjektiuden kokemuksen varaan?<sup>316</sup>

Haastattelut ja tutkimukset suomalaisten uskonnollisuudesta haastavat sellaisen tavan tarkastella kristillistä elämää, jossa kirkon uskontulkinnasta käsin määritellään tietyt kristillistä toimintaa koskevat kriteerit ja ehdot, joiden sitten ajatellaan joko toteutuvan tai olevan toteutumatta ihmisten käsityksiä ja toimintaa ohjaavina tekijöinä. Siten, nähdäkseni, uskonnollisuuden historiallinen muutos, haastattelujen tulokset ja tutkimukset tämän hetken suomalaisesta uskonnollisuudesta tukevat tutkimuksen tehtävässä tekemääni valintaa tarkastella sielunhoidon teologiaa kristittyjen uskonnollisen toiminnan ja uskonnollisten käsitysten kautta.

Näin tarkastelen uskonnollisuutta eletyn uskonnon käsitteen avulla ja sen mukaisella tavalla. Eletyn uskonnon tutkimuksessa aiheena on nimenomaan, millä tavalla uskonnollisuus ilmenee ihmisten elämässä ja miten ihmiset niin sanotusti elävät uskoaan sekä mikä merkitys uskolla, uskonnolla ja uskonnollisella yhteisöllä on ihmiselle. Näkökulmana ei siis ole se systemaattiselle teologialle tyypillinen pyrkimys selvittää, millaiseksi uskonnollisuuden tulisi muotoutua uskonnollisen yhteisön oman opetuksen ja käsitysten valossa. Haastateltavien kristillisyyttä olisi problemaattista arvioida sen perustalta, miten heidän käsityksensä ja toimintansa vastaa luterilaista opetusta ja spiritualiteetin teologian mukaista hengellisyyttä. Olen edellä

---

<sup>316</sup> Kuten todettua, suomalaisten uskonnollisuutta koskevien tutkimusten valossa ei voida olettaa, että seurakuntalaisten uskonnollista toimintaa voitaisiin perustella kristillisen subjektiuden varaan ainakaan niin, että uskonnollista toimintaa koskevan teologian voisi ajatella koskevan suurinta osaa kirkon jäseniä. Tätä olen perustellut maallistumisprosessin vaikuttamasta kontekstista, jossa kirkon jäsenet ilmentävät uskonnollisuutta (luku 3), ja toisaalta suomalaisten uskonnollisuutta koskevilla tutkimuksilla (Ketola et al. 2016, 61–66; Ketola 2019).

perustellut tätä näkökulmaa haastattelujen tulosten ja suomalaisten uskonnollisuutta koskevien tutkimusten avulla. Lisäksi näkökulmaa voi perustella sielunhoidon luonteella. Sielunhoidon toteuttaminen arkisessa elämässä ei ole luonteeltaan kristillisen opin soveltamista, vaan elämässä tapahtuvaa ja toteutuvaa läheisten auttamista ja tukemista sekä uskonnollisuutta. Siksi haastateltavien arkisessa auttamistoiminnassa ilmenevien ja heidän sitä koskevien käsitysten arvioiminen siinä valossa, miten heidän toimintansa ja käsityksensä vastaa kristillistä opetusta, näyttää ongelmalliselta sielunhoidon luonteen takia.

Näkökulma on kirkon uskontulkinnan ja kristillisen opetuksen lisäksi käännettävä siihen, mitkä yhteiskunnalliset ja kulttuuriset tekijät ohjaavat ja selittävät ihmisen uskonnollista toimintaa ja ylipäätään toimintaa. Ihmisen toimintaa ja sitä koskevia käsityksiä on tarkasteltava historiallisessa kontekstissa. Näkökulmana on ennen kaikkea tämän päivän konteksti, mutta on olennaista ymmärtää myös, millaisten ihmistä koskevien käsitysten puitteissa kristillisiä uskontotuuksia on hahmoteltu Lutherista lähtien. Teologia ja uskonnollisuus on lähtökohtaisesti kontekstuaalista. Teologiset ideat ja ajatukset syntyvät ajassa ja paikassa, ja se koskee myös luterilaista tunnustusta määrittäviä perustavia käsityksiä, jotka muotoiltiin reformaation aikana ja jotka on koottu tunnustuskirjoiksi Yksimielisyyden ohjeeseen.

## **5.5 ELETTY USKONTO JA SOSIAALISESTI ORIENTOITUNUT LUTERILAISUUS**

Haastatteluista ilmenneitä seurakuntalaisten sielunhoitoa, yleistä pappeutta ja omaa kristillistä subjektiutta koskevia käsityksiä on tarpeen peilata sielunhoidon teologianhistorialliseen kehitykseen ja sen taustalla olevaan kärsimystä koskevan käsityksen muutokseen. Miten seurakuntalaisten käsitykset auttamisesta ja heidän uskonnollisuutensa suhteutuu sielunhoidon teologianhistoriassa ilmenevään kärsimystä koskevan käsityksen muutokseen? Sielunhoidon teologianhistorian osalta on todettu, että kärsimystä koskevan käsityksen muutoksen pontimina tai syynä on ollut lumouksen purkautuminen ja maallistuminen. Samat kehityskulut selittävät nykyistä suomalaista uskonnollisuutta tai ainakin sen keskeisiä piirteitä ja puitteita, jotka myös

osoittautuivat mielekkääksi tulkintakehykseksi tarkastella haastateltujen seurakuntalaisten uskonnollisia käsityksiä ja toimintaa. Kokoon tässä alaluvussa johtopäätöksiä siitä, miten haastatteluiden ilmentämää ja tutkimusten osoittamaa uskonnollisuutta tulisi tulkita aatehistoriallisessa viitekehyksessä ja suhteessa kärsimystä koskevan käsityksen muutokseen.

Tutkimuksen tavoitteena ei ole hahmotella tai perustella sielunhoidossa ja muussa sosiaalisessa toiminnassa ilmenevästä kirkon edustamasta kärsimyksen tulkinnasta poikkeavaa kärsimyksen tulkintaa ja siihen kytkeytyvää sosiaalisen toiminnan teologista käsitystä ja kokonaiskirkollista perustelua kirkon tehtävästä maallistuneessa yhteiskunnassa. Sen sijaan tutkimuksen tavoitteena on tarkastella seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon ehtoja ja edellytyksiä nykyisen kirkon edustaman kärsimystä koskevan käsityksen puitteissa. Esitän kuitenkin sielunhoidon teologianhistorian ja uskonnollisuuden historiallisen muutoksen tarkasteluun nojautuvia perusteluita sille, miksi on ongelmallista esittää seurakuntalaisten harjoittamalle sielunhoidolle sellaisia uskonnollisuutta koskevia käsityksiä, jotka on muodostettu historiassa ratkaisevasti toisenlaisen maailmaa koskevan ajattelutavan puitteissa.

Osoittamani seurakuntalaisten sielunhoidon teologiaa koskeva haaste on, että kirkon jäsenten uskonnollisuudelle, uskonnolliselle toiminnalle ja harjoittamalle sielunhoidolle ei näytä olevan mielekästä asettaa sellaisia välttämättömiä ehtoja, joita suoraan Lutherin teologiasta johdettu luterilainen opetus olettaa. Tarkemmin, ei näytä olevan mahdollista perustella nykypäivän seurakuntalaisten keskinäistä sielunhoitoa Lutherin teologiaan perustuvan yleistä pappeutta koskevan tietoisin uskonnollisen subjektiivisuuden varaan. Johtopäätöksenä uskonnollisuuden muutosta, suomalaisten nykypäivän uskonnollisuutta ja haastatteluja koskevan tarkastelun perustalta esitän, että uskonnollisuutta, uskonnollista toimintaa ja seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa koskevien teologisten riittävien ja välttämättömien ehtojen on rakennuttava uskonnollisuuden kontekstuaalisuuden huomioimisen varaan.

Uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa koskevia teologisia ihanteita on tietysti syytä esittää ja rakentaa,<sup>317</sup> mutta valtakirkkoa koskevaa teologiaa – jota

---

<sup>317</sup> Näin olen tehnytkin, kuten tutkimuksen johdannossa mainitsin (Peltomäki 2019b).

tutkimustehtävässani olen asettunut tarkastelemaan – ei voi rakentaa sellaiseksi, että suurin osa kirkon jäsenistä tipahtaisi asetettujen teologisten edellytysten ja ehtojen ulkopuolelle. Tätä voi perustella uskonnollisuuden historiallisen kontekstuaalisuuden luonteen avulla. Kirkon jäseniltä ei ole mielekästä olettaa sellaisia uskonnollisuutta koskevia välttämättömiä ehtoja, jotka perustuvat radikaalisti toisenlaisen uskonnollisuuden ja toisenlaisten maailmaa koskevien käsitysten puitteissa muotoiltuun teologiaan kuin jonka puitteissa kirkon jäsenet ilmentävät uskonnollisuuttaan.<sup>318</sup> Kuten todettua, nykyisessä uskonnollisessa kontekstissa, jota määrittää lumouksen purkautuminen ja maallistuminen, ei näytä olevan mielekästä odottaa välttämättömänä ehtona tietoista kristillistä subjektiutta ja käsitystä oman arkisen toiminnan yhteydestä evankeliumin välittymiseen.

Lisäksi uskonnollisuutta ja uskonnollista toimintaa koskevien ehtojen muodostaminen sellaiseksi, että ne eivät sulkisi ulos suurinta osaa kirkon jäsenistä, juontuu luterilaisesta kastetta painottavasta teologiasta: kaste on sinällään riittävä ehto täydelle kristillisyydelle, jolle tietysti on myös muita spiritualiteettia ja hengelliseen toimintaan osallistumisen ihanteita. Kasteeseen perustuvan kristittynä olemisen perustalta kirkon pyrkimyksenä on suhtautua avoimesti kirkon jäsenten eri muotoja saamiin uskonnollisiin käsityksiin, tapoihin ja toimintaan ja tarjota niille kristillinen tulkinta ja sisältö.<sup>319</sup> Tällaisen

---

<sup>318</sup> Asetun vastustamaan sellaista käsitystä uskonnollisuudesta, jossa kristittynä oleminen hahmotetaan vastakulttuuriseksi asenteeksi ja toiminnaksi, joka perustuu vallitsevien uskonnollisuutta koskevien ehtojen vastaan asettumiselle (Hagman 2013; 2016). Kirkon ja sen jäseninä olevien kristittyjen on oltava valmiita arvioimaan kriittisesti vallitsevia yhteiskunnallisia arvoja, mutta kulttuuriseen vastarintaan asettumisen ehto tai ihanne kristittynä olemiselle tekee kristillisyydestä elitististä – vain pieni osa kansankirkkona toimivan kirkon jäsenistä voi asettua kulttuuriseen vastarintaan.

<sup>319</sup> Opillisesti tällainen tulkinta on perusteltu ennen kaikkea Lutherin lapsen kastetta koskevan teologian varaan (ks. Huovinen 1991). Toisaalta kristillisessä uskossa on välttämätöntä asettaa jonkinlaiset rajat sille, mikä on kristillistä ja mikä ei sekä mitä voidaan pitää kristillisenä toimintana. Nämä rajat eivät ole yksiselitteisiä ja niitä koskevan keskustelun on oltava ikään kuin jatkuvasti käynnissä, mikä tarkoittaa, että kristillisyyttä määrittäviä rajoja ei voi asettaa koskemaan yleispätevästi kaikkia ilmiöitä, tapoja ja uskomuksia. Olennaista on myös se, että kirkon jäseniltä ei voi odottaa samanlaista puhdasoppisuutta kuin kirkon ja sen työntekijöiden opetukselta ja toiminnalta vaaditaan. Merkitystä on myös sillä, miten opetuksen ja toiminnan niin sanottua puhtautta valvotaan. Työntekijöiden kohdalla piispan lisäksi esimiehenä toimiva kirkkoherra käyttävät valvonta- ja rankaisuvalltaa. Kirkon jäsenten kohdalla tällainen valvonta on niin sanottu kirkkokurin tehtävä, joka on perinteisesti ollut keskeinen osa kirkon toimintaa.

pyrkimyksen varaan kansankirkkoajatus perustuu.<sup>320</sup> Siten kansankirkkoa määrittävä perusajatus näyttää noudattavan eletyn uskonnon käsitteen sanoittamia periaatteita. Palaan tähän asiaan ensin esiteltyäni kansankirkkoa koskevan historiallisen taustan.

Historiallisesti kansankirkkoa edeltää kirkon rooli valtion hallinnollisesti määriteltynä uskonnollisena yhteisönä. Suomen osalta valtiokirkon purkaantumiselle luotiin lähtökohta Schaumanin kirkkolaissa, jossa kirkolle luotiin oma hallinto ja kirkko erotettiin valtiosta ja sen hallinnosta. Valtiosta erottaminen on luonut tarpeen muotoilla uudelleen kirkon paikka ja tehtävä yhteiskunnassa. Nykyistä kirkkoa määrittävä kansankirkkoajatus luotiin toisen maailmansodan jälkeen. Kuten termistä saattaa jo päätellä, kansankirkoksi itsensä ymmärtävää kirkkoa leimaa pyrkimys olla koko kansan kirkko. Ajatus on sinänsä yksinkertainen, mutta se sisältää käsillä olevan aiheen kannalta olennaisia teologisia ja kirkon toimintaa määrittäviä ideoita.<sup>321</sup>

Kansankirkkoajatuksen taustalla oleva keskeinen teologinen korostus koskee kirkon jäsenenä olemisen perustelua. Vielä ennen toista maailmansotaa valtakirkon piirissä vallitsi pietistishenkinen käsitys, jonka mukaan kirkon jäsenenä olemisen ihanteena oli vahva henkilökohtainen usko ja säännöllinen osallistuminen seurakunnan hengelliseen elämään. Kansankirkossa spiritualiteettia ja uskonnollista toimintaa koskevia ihanteita ei aseteta välttämättöminä ehtoina täydelle kirkon jäsenyydelle tai kristittynä olemiselle, vaan täyden ja sinänsä ehdottoman kirkon jäsenyyden ja kristittynä olemisen painotetaan toteutuvan kasteen kautta. Lisäksi kristillisen elämän ajatellaan toteutuvan kaikessa elämässä arkisen elämän pyhyyttä koskevan ja luterilaisen seurakuntaa koskevan käsitysten mukaisesti. Tämän perusteella kristillinen elämä ei toteudu ainoastaan seurakunnan hengellisessä ja liturgisessa toiminnassa tai muussa nimenomaisessa seurakunnan toiminnassa, vaan seurakunnan ajatellaan olevan koolla arkisessa elämässä siellä, missä kristityt ovat.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Sorsa 2010, erit., 287.

<sup>321</sup> Sorsa 2010, 40–43, 129–138.

<sup>322</sup> Patrik Hagman (2012) on esittänyt, että koko kansan palvelemiseen keskittyvä kirkko ajautuu kilpailuun – ja tappioon – sekulaarien samojen tarpeita tyydyttävien tahojen kanssa ja samalla kirkon käyttämä kieli omaksuu sekulaarin yhteiskunnan konsulttikielen. Ratkaisuna olisi sanoittaa uudelleen

Arkisen elämän pyhyttä koskeva teologinen tausta on Lutherin arkielämän virkoja ja yleistä pappeutta käsittelevässä teologiassa. Lutherin teologiaan nojautuen kansankirkoksi itsensä määrittävässä kirkossa on voitu painottaa kristillisyyttä, joka toteutuu arkisen elämän sosiaalisessa sekä yhteiskuntaa hyödyttävässä toiminnassa eikä edellytä niinkään henkilökohtaista spiritualiteettia. Lisäksi kirkossa alettiin viimeistään 1960-luvulta lähtien kehittää voimakkaasti sosiaalista työtä kuten lapsi- ja nuorisotoimintaa. Sielunhoidon kehitys ja käänne terapeuttiseen lähestymistapaan kytkeytyy samaan kansankirkkoa koskevaan kehityskulkuun. Olen kutsunut tätä kansankirkon taustalla olevaa teologista kokonaisideaa sosiaalisesti orientoituneeksi luterilaisuudeksi.<sup>323</sup>

Pietistisen tradition tapaisen henkilökohtaisesti tunnustetun hengellisyyden sijaan tai sen ohella kristillinen spiritualiteetti on kansankirkossa ymmärretty hiljaisena ja syvällä olevana hengellisyytenä. Tällainen hiljainen kristillinen hengellisyys tulee eksplisiittisesti esiin ja niin sanotusti harjoitutetuksi esimerkiksi jouluna ja varsinkin perinteisten joululaulujen laulamisen kautta sekä tragedioiden yhteydessä, kun ihmiset kokoontuvat kirkkoihin suremaan ja purkamaan yhteisesti koettua järkytystä.

Palaan ajatukseen, että kansankirkkoa määrittävä perusajatus noudattaa eletyn uskonnon sanoittamia periaatteita. Voidaan sanoa, että nimenomaan sosiaalisesti orientoitunut luterilaisuus perustuu eletyn uskonnon käsitteen

---

käsitys kirkosta uskovien yhteisönä. Tutkimukseni kytkeytyy tähän teemaan. En tosin rakenna tutkimusta uskovien yhteisön luonteen tarkastelun varaan. Seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon teologian tarkastelu antaa kuitenkin välineitä ymmärtää, miten sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden ohjelman mukainen sielunhoidon tehtävä toteutuu seurakuntalaisten arjessa.

<sup>323</sup> Toisaalta samaan aikaan sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden kehityksen kanssa kirkossa on painotettu liturgisen elämän merkitystä, jossa jumalanpalvelus on perusteltu seurakunnan luovuttamattomana keskuksena. Yhtäältä tämä on sosiaalisesti orientoitumisen kanssa jännitteetön painotus, koska jumalanpalveluksen ei ajatella perustuvan niinkään siihen osaa ottavien varaan, vaan jumalanpalvelus kantaa koko seurakuntaa riippumatta siihen osallistuvien määrästä. Jumalanpalveluksen merkityksen korostamisessa ei myöskään ole esitetty vaatimusta, että kristityn tulisi käydä usein jumalanpalveluksessa, vaan lähinnä harvoin mutta säännöllisesti kirkkovuoden suurina pyhinä ja sukulaisten kirkollisten toimitusten yhteydessä liturgiseen elämään osaa ottamisen on ajateltu riittävän. Toisaalta henkilökohtaisen spiritualiteetin tärkeyttä ei ole sivuutettu sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden kansankirkossa. Siksi jumalanpalveluksen osallistujamäärien jatkuva lasku on kansankirkkoajatukseen nojautuvalle kirkolle ongelma.

periaatteille. Kansankirkossa kristittynä olemisen kantavana ideana ei ole spiritualiteettia koskevan teologian mukaisen hengellisyyden mahdollisimman puhdas noudattaminen. Sen sijaan, eletyn uskonnon käsitteen mukaisesti, kristillisyyden ajatellaan olevan lähtökohtaisesti sellaista kuin se kirkon jäsenenä olevilla kristityillä heidän elämässään toteutuu. Eletyn uskonnon käsitteen sanallistaman periaatteen mukaisesti kansankirkollinen kristillisyy ei ole ensisijaisesti opillisesti määrittyvää, vaan ihmisten elämässä toteutuvaa ja siten nimenomaan elettyä.

Toin sielunhoidon teologianhistorian tarkastelun yhteydessä esiin, että terapeutin käänne kytkeytyy kansankirkkoajatuksen ja sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden muodostamiseen ja kehitykseen. Sielunhoidon terapeutin käänne ilmentää maallistumisprosessin myötä tapahtunutta kärsimystä koskevan käsityksen muutosta. Näyttää siltä, että sosiaalisesti orientoitunutta luterilaisuutta määrittää samanlainen kärsimykseen suhtautuminen kuin sielunhoidon terapeutista lähestymistapaa. Sielunhoidon lisäksi myös diakoniatyössä on tapahtunut kärsimyksen selitystä koskeva käänne uskonnollisesti virittyneestä ja uskosta johdettujen perusteiden varassa toimivasta avusta sellaiseen toimintatapaan, jossa kärsimykseen suhtaudutaan ennen kaikkea eettisenä ongelmana, minkä perusteella kärsimystä tulee lievittää sellaisena kuin kärsivä ihminen sen itse kokee. Materiaalisesta pulasta ja köyhyydestä kärsiviä ei kohdata julistuksen ja moraali-ohjaamisen keinoin, samoin kuin sielunhoidossa henkisessä hädässä oleville ei tarjota avuksi henkilökohtaista saarnaa, vaan diakonia perustellaan lähimmäisenrakkauden osoittamisena.<sup>324</sup>

Kirkon työntekijöiden harjoittama auttamistoiminta perustuu kärsimystä koskevalle käsitykselle, jossa maalliseen kärsimykseen suhtaudutaan vakavasti ja sitä pyritään lievittämään. Kirkon sielunhoidon käytänteet, joita leimaa

---

<sup>324</sup> Diakonian perusteluissa tapahtunut muutos ilmenee esimerkiksi Esko Ryökkään diakonian käsitteen kehitystä koskevassa tutkimuksessa. Ryökkään päähuomio on siinä, miten sielunhoidon oppikirjojen perusteluissa on nojaututtu varhaisen kirkon diakoniatointia selittäviin teksteihin ja onko tulkinta sen suhteen oikea. 1900-luvun suomalaisten diakonian oppikirjojen kuvaukset kuitenkin ilmentävät samaa terapeutin käännettä kuin sielunhoidon kohdalla. Käänne terapeutin lähestymistapaan diakoniassa merkitsee rakkauden tehtävän korostamista, ja se on nähtävillä Arvo J. Laajarinteen (1961/1965) ja Erkki Kansanahon (1972/1979) diakonian oppikirjoista lähtien (Ryökäs 2019, 170–175, 187–191).

terapeuttisen lähestymistavan omaksuminen, ilmentävät, että kärsimyksen uskonnollinen tulkinta on jäänyt taka-alalle. Tällöin sielunhoito näyttäytyy moraalisena toimintana, jota voidaan tarkastella ja arvioida rakkautena, rakkauden toteuttamisena ja rakkauden toteutumisena.<sup>325</sup> Keskityn jatkossa sielunhoitoon ja kärsimyksen lievittämiseen moraalisena toimintana. Samalla vastaan tutkimuksen yhtenä lähtökohtana olleeseen tutkimuskysymys, miten kärsimystä tulisi moraalin kannalta lievittää.

Sielunhoidon tarkasteleminen moraalisena toimintana ei kuitenkaan tarkoita sielunhoidon teologian ja uskonnollisen ulottuvuuden sivuuttamista. Se johtuu siitä, kuten tutkimuksen johdannossa toin esiin, että oppi ja etiikka ovat väistämättä kytköksissä. Filosofisesti voi sanoa, että moraalinen toiminta ilmentää toimintaa ohjaavia käsityksiä, uskomuksia ja arvoja. Uskonnollisen toiminnan kohdalla tämä merkitsee, että toiminta ilmentää uskonnollisia käsityksiä, uskomuksia ja arvoja. Yhtenä kysymyksenä on, miten sielunhoito suhteutuu nykykirkon edustamaan luterilaiseen etiikkaan.

---

<sup>325</sup> Itse asiassa, tarkalleen ottaen, myös historiallinen uskonnollisesti virittynyt ja uskosta johdettujen perusteluiden varassa toimiva sielunhoito on luonteeltaan moraalista toimintaa.



## 6 KÄRSIMYKSEN LIEVITTÄMINEN MORAALISENA TOIMINTANA

Sielunhoitoa on tässä tutkimuksessa tarkasteltu kristillisenä kärsimyksen lievittämisenä. Sielunhoidon teologianhistorian tarkastelu osoitti, että tapa harjoittaa sielunhoitoa ja sitä ohjaava kärsimystä koskeva käsitys on muuttunut radikaalisti historian aikana. Nykyisentyypin suomalaisen sielunhoidon perustana on 1960-luvulta lähtien tapahtunut ja toteutettu siirtymä terapeutiseen sielunhoitoon, jonka keskeinen tavoite on auttaa ihmistä ja lievittää tämän kärsimystä.

Valistusta edeltäneet sielunhoidon mallit, esimerkiksi keskiaikainen *cura animarum* ja Lutherin sielunhoito, edellyttivät niin sanotun lumotun maailman, jossa transsendenttien voimien olemassaoloa pidettiin itsestään selvyytensä ja todellisuutta tulkittiin uskonnollisen ajattelun viitekehyksessä. Lumotun maailman puitteissa uskonnollisella avulla voi arvioida olleen jo sinällään terapeutinen vaikutus. Siksi historiallisia sielunhoidon malleja ei tule asettaa jyrkästi vastakkain nykyisen terapeutin lähestymistavan kanssa. Ennen kaikkea muutos on koskenut sitä, mitä pidetään auttavana ja kärsimystä lievittävänä, minkä taustalla on käsitys kärsimyksen varsinaisesta syystä. Historiallisissa sielunhoidon malleissa kärsimyksen perustavana syynä on ihmisenä Jumalasta erottava ihmisen ja maailman syntyisyyden tila, johon lääkkeenä on uskonnollinen apu.

Maallistumisprosessin ja lumouksen purkautumisen myötä kärsimystä ei ymmärretä lähtökohtaisesti transsendenttisistä voimista juontuvana ja niihin perimmältään kytkeytyvänä. On paneuduttava tarkemmin kysymykseen, miten kärsimys ymmärretään maallistumisen määrittämässä yhteiskunnassa toimivassa kirkossa. Tarkastelemalla sielunhoitoa ja kärsimyksen lievittämistä moraalisenä toimintana voidaan selvittää tarkemmin, miten sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden omaksuman tavan lievittää kärsimystä ajatellaan toteuttavan kirkon tehtävää ja mitä tästä seuraa kirkon jäsenenä olevan kristityn ja tämän harjoittaman sielunhoidon kannalta. Näiden kysymysten tarkastelu edellyttää kärsimyksen filosofista tarkastelua.

Tarkastelen tässä pääluvussa ensin kärsimystä filosofisena kysymyksenä: mistä tarkalleen ottaen puhumme, kun puhumme kärsimyksestä. Kärsimystä on myös tarkasteltava kuolemaan kytkeytyvänä, mikä osoittaa, että tulkinta kärsimyksestä koskettaa samalla kokonaisvaltaista elämän mielekkyyden ja merkityksen selitystä (6.1). Kuoleman filosofisen tarkastelun jälkeen lähestyn sielunhoitoa moraalisenä toimintana tutkimalla ensin nykyisen luterilaisen etiikan lähtökohtia (6.2). Tämän jälkeen syvennyn rakkauden filosofiseen tarkasteluun ja erittelyyn. Esitän rakkauden toteutumisen ehtona olevan rekognitioon perustuvan toiminnan (6.3), mitä valotan lahjan, vastavuoroisuuden ja toimijuuden käsitteiden avulla (6.4). Luvussa 6.5 keskityn kysymykseen, millä perusteella rakastaminen on normatiivinen vaatimus, mikä paljastaa toiseuden käsitteen merkityksen moraalisisessa toiminnassa. Pääluvun lopussa kokoaan johtopäätöksiä tarkastelemalla, miten rakkaus ja rakkaudellinen toiminta suhteutuu pahan ongelmaan sekä miten kärsimystä koskeva kristillinen uskonnollinen ulottuvuus rakentuu osaksi terapeutista lähestymistapaa (6.6). Tämä antaa välineitä hahmottaa tarkemmin, miten seurakuntalaisten arjessaan harjoittama sielunhoito ymmärretään uskonnollisena toimintana nykyisen kärsimyksen koskevan käsityksen ja sen määrittämän sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden viitekehyksessä (6.7).

## **6.1 KÄRSIMYS, KUOLEMA JA LUTERILAINEN ETIIKKA**

Lähestyn kärsimystä käsitteellisen tarkastelun avulla selventämällä ensin, mitä kärsimys tarkoittaa. En vielä tässä kohtaa syvenny siihen, miten kärsimykseen tulisi suhtautua ja mitä uskonnollisia merkityksiä kärsimykseen voidaan sisällyttää.

Kärsimyksen voi määritellä epätoivottuna ja pahana pidettynä henkisenä ja psyykkisenä kokemuksena. Siten kärsimys on käsitteellisesti ihmiselle tapahtuvaa ja tämän kokemaa *pahaa*. Fyysisen kivun tarkastelu valottaa kärsimystä käsitteellisesti. Usein fyysisestä kivusta puhutaan kärsimyksenä tai samastetaan kärsimyksen kokemukseen, mutta tarkalleen ottaen fyysinen kipu ei välttämättä ole sen kokijalle epätoivottua. Päinvastoin kipuun voi liittyä myös nautintoa. Esimerkiksi rankka urheilusuoritus on fyysisesti tuskallista mutta

samalla nautinnollista. Kipuun liittyvä positiivinen kokemus ei ole siten ainoastaan masokismia, jossa kivun kokeminen on nimenomaisesti tavoiteltu asia. Käsitteellisesti kipu voi siis olla ihmisen *hyvänä* ja siten tavoiteltavana pitämä asia, joskin useimmiten kipu tietysti on epätoivottua ja vältettävää. Kärsimys ei kuitenkaan ole koskaan hyvää ja tavoiteltavaa.

Antamalla kärsimykselle määritelmän irtaudun samalla sellaisesta tulkinnasta, jossa kärsimystä pidetään niin moniulotteisena kysymyksenä ja ilmiönä, että sitä on mahdotonta määritellä. Nähdäkseni kärsimyksen käsitteellinen määrittely antaa edellytykset tutkia, miten kärsimykseen tulisi eettisesti suhtautua; normatiivinen käsitys moraalaisesta suhtautumisesta kärsimykseen täytyy sitoa kärsimyksen määrittelyyn *pahana*. Kärsimyksen määrittelyn mahdottomuutta esittävät näkemykset korostavat kuitenkin tärkeää näkökulmaa kärsimyksen kokemuksen tai kärsimysten kokemusten moniulotteisuudesta.<sup>326</sup>

Kärsimyksen kokemuksia ei tulekaan redusoida yksinkertaiseen määritelmään, vaan kärsimyksen määrittelemisen ihmisen kokemana pahana sanoittaa kärsimysten kokemusten alimman yhteisen nimittäjän, josta käsin kärsimyksen moninaisia kokemuksia voi tutkia.<sup>327</sup> Kärsimys on väistämättä osa elämää ja ilmenee monin tavoin. Oma tai läheisen sairaus, läheisen ihmisen menettäminen, pelko tulevasta ja taloudellisesta selviytymisestä, huoli omien lasten ja muiden läheisten elämässä pärjäämisestä, työttömyys tai sen uhka, ja ylipäättään kaikki perustarpeiden tyydyttämisestä vaille jääminen aiheuttavat kärsimystä. Lisäksi on väärä oletus, että ihminen kykenisi aina käsittelemään henkisesti kuormittavat asiat oman hyvinvointinsa ja muihin suuntaamansa toiminnan kannalta edullisella tavalla. Psykkiset oireet ja mielenterveyden häiriöt ovat tavalla tai toisella osa suurimman osan elämää.

Ei ole triviaali asia, millä tavalla kärsimys ilmenee ja mistä asioista kärsimys johtuu, vaan se kertoo ajasta, jossa elämme. Marja-Liisa Honkasalon, Terhi Utraisen ja Anna Leppon toimittamassa teoksessa tutkitaan erilaisia kärsimyksiä nykypäivän suomalaisessa yhteiskunnassa.<sup>328</sup> Suomalaisten

---

<sup>326</sup> Ks. esim. Eriksson 2006, erit. 83–84.

<sup>327</sup> Ks. Honkasalo et al. 2004.

<sup>328</sup> Honkasalo et al. 2004.

kärsimykset kertovat yhteiskunnan rakenteellisista epäkohdista.<sup>329</sup> Lisäksi kirja on tärkeä puheenvuoro suomalaisesta elämäntavasta ja mielenmaisesta ja kertoo niistä määrittävistä eetoksesta. Olen edellä esittänyt, että keskeinen tänä päivänä kärsimystä aiheuttava tekijä on individualistisen eetoksen aiheuttama menestyspaine, jonka alla ihminen kokee alituista alamittaisuutta. Paine suoriutua syntyy ulkoapäin asetettuina ylivoimaisina vaatimuksina ja toisaalta sisäistetystä pyrkimyksestä menestyä. Ylivoimaisten vaatimusten täyttämisen ja menestyksen pyrkimys ilmenevät masennuksena, ahdistuksena ja uupumuksena.<sup>330</sup>

Yhtäältä kärsimys on ihmisen kokemana ontologinen kysymys: kärsimys on jotain pahaa, jota ihminen kokee. Toiseksi syvä kärsimys ei ilmene ainoastaan kokemuksena, vaan se on myös prosessi, johon liittyy omien perustavien arvojen ja eksistentiaalisten elämän merkitystä koskevien kysymysten käsittelyä. Esimerkiksi pienen lapsensa menettänyt tai vakavasti sairastunut ajautuu tyypillisesti syvään eksistentiaaliseen kriisiin, jossa ihmisen perustavat arvot ja suhtautuminen elämään muokkautuu.<sup>331</sup>

Läntisessä kristillisessä opetuksessa kärsimys kytkeytyy kuolemaan, minkä luomista koskevan opetuksen perusteeksi on, että elämä oli täydellistä alkuperäisessä paratiisissa tilaan luodussa maailmassa.<sup>332</sup> Luther edusti puhdaspiirteisesti käsitystä, että kuolema ja kärsimys tulivat osaksi maailmaa ja ihmistä vasta syntiinlankeemuksen seurauksena. Toisin sanoen maailman ja ihmisen *pahuus* selitetään luterilaisessa opetuksessa syntisyydestä johtuvana.<sup>333</sup> Maailmaa, tai materiaalista todellisuutta, koskeva pahuus ilmenee luonnonmullistuksina ja resurssien riittämättömyytenä ja rajallisuutena, mihin viitataan luonnollisen pahan termillä. Luonnollisen pahan termillä viitataan myös sellaiseen ihmistä koskettavaan pahaan, joka ei ole ihmisen aiheuttamaa, kuten sairauksiin. Ihmisen pahuus on moraalista pahuutta, joka näyttäytyy tietysti monin tavoin mutta sen voi sanoa olevan sellaista toimintaa, jonka

---

<sup>329</sup> Honkasalo 2004; Ådahl 2004.

<sup>330</sup> Hänninen & Timonen 2004, 211–213.

<sup>331</sup> Mäkinen 2021; Eriksson 2006.

<sup>332</sup> Vainio 2020, 66–67.

<sup>333</sup> Batka 2014, 233–237.

tarkoituksena ja/tai seurauksena on kärsimyksen tuottaminen toiselle ihmiselle tai epäonnistuminen toisen ihmisen kärsimyksen lievittämisessä.

Kärsimyksen kytkeminen kuolemaan voisi olla mielekästä myös filosofisesti, koska kärsimys ja kuolema ovat asioita, jotka ovat pahoja. Onko kuolema kuitenkin välttämättä paha asia tai jos on, niin missä mielessä? Yhtäältä kuolemaa pidetään lähtökohtaisesti pahana asiana. Kaikki elävät eliöt pyrkivät säilyttämään olemassaolonsa, jatkamaan elämäänsä ja välttämään kuolemaa. Ihmisyyttä määrittävä itsensä säilyttämisen pyrkimys on laajempi kysymys kuin oman olemassaolon jatkuminen. Ihminen ei tavoittele ainoastaan itsensä olemassa olemisen jatkumista, vaan myös oman olemassaolon tapahtumista tai täydellistymistä, joka – individualistisen eetoksen mukaisesti sanoitettuna – toteutuu yksilön itse hyvänä pitämien asioiden tavoittelun kautta. On avoin kysymys, onko kuolema paha silloin, jos yksilön elämässä ei ole esimerkiksi jatkuvaa sietämätöntä kärsimystä aiheuttavan sairauden takia enää mitään hyvää.<sup>334</sup>

Miten kuolemaan tulisi suhtautua? Kristillistä kärsimyksen tulkintaa ja sen muutosta on mielekästä tarkastella siinä valossa, miten kuolemaan on suhtauduttu ennen ja jälkeen terapeutin käänteeseen. Hahmottelen kysymykseen vastausta esitellyn sielunhoidon teologianhistorian, kärsimyksen tulkinnan muutoksen ja uskonnollisuuden historiallisen muutoksen avulla.

Lumotun maailman uskonnollisen maailmankuvan määrittämisen kärsimyksen tulkinnan ohjaama sielunhoito keskittyi uskonnollisen viestin välittämiseen. Kärsimys tulkittiin pelastuskysymyksenä, mille kärsimyksen lievittäminen perustui. Lutherin teologia ja sielunhoidolliset kirjeet ilmentävät uskonnollisen avun vastanneen kahdenlaiseen tarpeeseen kärsimystä lievitettäessä. Ensinnä kuoleman lähestyessä ajatus tulevasta pelastuksesta oli lohdutuksen lähde, jonka rinnalla maallinen kärsimys näyttäytyy vain

---

<sup>334</sup> Pihlström 2016, 171–173. On tarpeen huomauttaa, että tarkoituksettomana, sietämättömänä ja jatkuvan kärsimyksen lopettavan kuoleman pitäminen ei-pahana ei tarkoita argumenttia eutanasian puolesta. Eutanasian puolustaminen tietysti perustuu tällaisen argumentin omaksumiselle mutta edellyttää lisäksi perustelua sille, että ihmisen on oikeus vähintään aktiivisesti edistää toisen ihmisen kuolemaa, joka päättää sietämättömän ja tarkoituksettoman kärsimyksen.

hetkellisenä ja ikuisen autuuden näkyyn nähden merkityksettömänä.<sup>335</sup> Maallisen kärsimyksen merkityksettömyys pelastukseen nähden väritti myös yleistä suhtautumista kärsimykseen, mikä ilmeni toisessa uskonnollisen avun merkityksessä kärsimyksen lievittämisessä. Tässä toisessa merkityksessä maallinen kärsimys toteutti sinällään uskonnollista tehtävää ohjaamalla ihmistä nöyryyteen ja Jumalan armon tarpeen tuntemukseen.

Kokonaisuutena voidaan sanoa, että Lutherin kärsimyksen tulkinta perusti elämän mielekkyyden ja merkityksellisyyden ikuisen elämän näyn varaan. Tällöin kuolema ei ole niinkään tai ainakaan ainoastaan maallisen elämän loppu, vaan uuden taivaallisen elämän alku. Yleisesti ottaen tällainen käsitys kuolemasta on leimannut kristillistä uskoa Uuden testamentin kirjoitusten kirjoittamisesta lähtien,<sup>336</sup> ja sama suhtautuminen kuolemaan ilmenee myös reformaation jälkeisistä sielunhoidon perinteistä.<sup>337</sup>

Uskonnollisesti virittynyt käsitys kärsimyksestä ohjasi pastoraalista toimintaa 1900-luvulle asti, jolloin terapeutin käänne sanoitti uuden, maallistumisprosessin ja lumouksen purkautumisen myötä muuttuneeseen kärsimystä koskeneeseen käsitykseen perustuneen sielunhoidon lähestymistavan. Terapeutin käänne on radikaali muutos sekä kärsimystä että kuolemaa koskevan käsityksen suhteen kristillisessä historiassa, jossa kuolemaan on suhtauduttu ensisijaisesti mahdollisena taivaallisen elämän alkuna ja jossa kärsimyksen merkitys on määrittynyt tällaisen kuolemaa koskevan käsityksen kautta. Miten kuolemaan suhtautuminen tulisi ymmärtää maallistumisen vaikuttaman nykyisen kärsimystä koskeva käsityksen puitteissa? Lähestyn kysymystä ensin selvittämällä, mitä kuolemalla oikeastaan tarkoitetaan.

Vastaus ei ole selvä edes lääketieteen valossa. Kuolleen ihmisen määritelmä on muuttunut viimeisen sadan vuoden aikana lääketieteen kehittymisen takia. Aiemmin kuolleenä pidettiin ihmistä, jonka sydän on pysähtynyt, nyt kuolleeksi määritellään ihminen, jonka aivotoiminta on lakannut. Kuolleen ihmisen

---

<sup>335</sup> Toisaalta Luther suhtautui kärsimykseen vakavasti, mutta fundamentaalina kärsimyksen suhtautumisen perusteena oli se, että kärsimys on syntisyyden seurauksena eroa Jumalasta ja siksi uskonnollinen ongelma (ks. luku 2).

<sup>336</sup> Bregman 2011, 129–130.

<sup>337</sup> Ks. luku 3.

määritelmä koskee kuoleman hetkeä ja *kuoleman tilaa*. Kuoleman hetken ja tilan lisäksi kuolema on *prosessi*, mikä on käsitellä olevan aiheen kannalta tärkeä huomio.<sup>338</sup>

Ei tosin ole selvää, milloin kuolemisen prosessi alkaa. Alkaako kuoleminen vanhuuden tai sairauden heikentämän ihmisen kohdalla silloin, kun tämän voisi sanoa tekevän kuolemaa? Tai onko keski-ikä kriisi kokemusta oman kuoleman lähestymisestä ja siten kuoleman prosessin alkamista? Vai alkaako kuoleman prosessi jo syntymässä, ensimmäisestä hengenvedosta lähtien? Jälkimmäinen ajatus tuntuu tarpeettoman pessimistiseltä, mutta se tavoittaa yllättävällä tavalla saman näkökulman, jonka Juice on sanoittanut: elämä on kuolemista.

Elämän tai ihmisen olemassaolon tarkastelu kuolemisen prosessina on Martin Heideggerin eksistentiaalisen filosofian perusajatus.<sup>339</sup> Ihminen on omaa kuolemaansa kohti käyvä olento. Elämän merkityksellisyys ja mielekkyys rakentuvat kuolemaa-kohti-olemisen varaan. Tätä ehkä yllättävää väitettä voi perustella kysymällä, millaista elämä olisi ilman sitä päättävää kuolemaa. Ikuisesti jatkuvassa elämässä mitään ei olisi syytä tehdä juuri nyt tai tänään, koska aiotun asian voi tehdä myös huomenna tai vaikka tuhat vuotta myöhemmin. Ja koska aikaa on ikuisesti, kaikki ihmisen toiveet ja halut toteutuisivat ennemmin tai myöhemmin. Siten jokaisen ihmisen ainutkertainen minuus katoaisi ja sulautuisi lopulta kaikki samat asiat tavoittaviin ja toteuttaviin toisiin ihmisiin. Kuolemattomuus riistäisi elämältä sen mielekkyyden ja merkityksen. Voidaan sanoa, että kuolema on pragmaattinen elämää määrittävä postulaatti, joka on välttämätön elämän mielekkyydelle.<sup>340</sup>

Sami Pihlström on edellisen perusteella esittänyt elämän olevan ihmiselle merkityksellinen vain sillä ehdolla, että se joskus päättyy. Elämä on mielekäs vain rajallisena.<sup>341</sup> Elämän rajallisuus koskettaa myös ihmistä itseään: kaikki

---

<sup>338</sup> Pihlström 2014a.

<sup>339</sup> Tässä ei ole tarpeen tämän enempää syventyä Heideggerin moniulotteiseen ja paikoin hieman vaikeaselkoiseen eksistentiaalifilosofiaan (ks. esim. Wheeler 2018). On kuitenkin hyvä tuoda esiin, että

<sup>340</sup> Pihlström 2016, 171–173. Ks. myös Julian Barnesin romaanin *A History of the World in 10½ Chapters* viimeinen luku *The Dream*, joka tarjoaa yhden masentavan kuvauksen ikuisesti jatkuvasta omien toiveiden ja halujen täydellisestä tyydyttämisestä.

<sup>341</sup> Pihlström 2014a.

yksilön tavoittelemat ja hyvänä pitämät asiat eivät tule saavutetuiksi, ihminen ei pysty kaikkeen mihin haluisi, vaan käytettävissä oleva aika, voimat ja kyvyt ovat rajallisia. Tämän perusteella voidaan erottaa ihmisen rajallisuudesta juontuvat epämieluisat ja vältettävät psyykkiset ja fyysiset kokemukset – kuten nälkä, jano tai väsymys – ja kärsimys, joka on yksinomaan pahaa ja estää hyvän toteutumista. Toisaalta rajallisuus on ihmiselle itselleen väistämättä pahaa siinä mielessä, että kuolema lopulta riistää ihmiseltä kaiken hyvän ja mahdollisuuden tämän hyvänä pitämien asioiden tavoitteluun.

Heideggerin filosofian soveltamiseen pastoraaliteologiaan ja kristilliseen etiikkaan on perusteltua suhtautua kyseenalaisena ratkaisuna, koska Heidegger pyrki filosofiassaan purkamaan kristillisen teologian vaikutuksen ja rakentamaan etiikan puhtaasti sekulaarien käsitteiden varaan. Ihmisyyden finiittinen luonne – elämän päättyminen kuolemaan – on keskeinen osa tätä Heideggerin filosofista ohjelmaa.<sup>342</sup> Kristittyjen toimintaa ja uskonnollisuutta koskevan kirkon pastoraaliteologisen etiikan rakentaminen ihmisyyden ja elämän finiittisen luonteen varaan on kuitenkin perusteltua, koska kirkon jäsenenä olevat kristityt tosiallisesti toimivat sekulaarissa yhteiskunnassa, jossa kuolemaan suhtaudutaan elämän päättävänä asiana.

Kuolema pragmaattisena elämää määrittävänä postulaattina ei tarkoita kristillisen kuoleman jälkeisen elämän mahdollisuuden ja sen ihmiselle merkityksellisyyden kieltämistä. Kuolema pragmaattisena elämää määrittävänä postulaattina tarkoittaa maallisen elämän rajallisuutta eikä ole välttämätöntä ajatella sen ottavan kantaa maallisen elämän jälkeiseen todellisuuteen. Elämän rajallisuuden välttämättömyys kiistää sellaisen kuoleman jälkeisen elämän mielekkyyden, jossa yksilön elämä jatkuisi ikuisesti ja täydellisesti samojen elämää määrittävien ehtojen varassa kuin maallinen elämä. Kristillisen historian aikana esitetyt taivaskuvaukset eivät kuitenkaan esitä, että taivaallinen elämä olisi luonteeltaan omien halujen ikuista ja täydellistä.<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> Moyn 2005 11, 15.

<sup>343</sup> Kiinnostava on Lutherin kuusivuotiaalle pojalleen kirjoittama taivaskuvaus, jonka avulla Luther lohduttaa poikaansa pienen siskon kuoleman jälkeen. Luther kuvailee, kuinka taivaassa ammutaan jousilla ja tehdään muitakin asioita, joita lapset haluavat: ”Ja kun he ovat kaikki täällä yhdessä, heillä on pillegä, rumpuja, huiluja ja muita soittimia, ja he tanssivat ja ampuvat pienillä jousillaan” (WA, Br, V, 379–380). Lähtökohtana on siis juuri sellainen käsitys taivaasta, jossa maallinen elämä jatkuu mutta täydellisenä.



Joka tapauksessa, aiheen kannalta on olennaista, että kirkon edustaman kärsimystä koskevan käsityksen mukaan kärsimystä ei selitetä ikuisen elämän mahdollistaman kuolemakäsityksen avulla. Sen sijaan kärsimyksen suhtaudutaan maallisenä moraalisenä ongelmana. On tärkeä ja kiinnostava kysymys, miten ikuisen elämän odotuksen varaan rakentuva kristillinen uskonnollisuus suhteutuu nykyiseen maallistumisen vaikuttamaan kuolemaan suhtautumiseen. Lähestyn kysymystä luterilaisen etiikan kautta. Syvennyn kärsimyksen lievittämiseen moraalisenä toimintana ennen kuin palaan teologiseen kysymykseen siitä, miten kristillinen käsitys kuolemanjälkeisestä elämästä suhteutuu nykyiseen kärsimyksen tulkintaan ja kuolemaan suhtautumiseen.

## 6.2 LUTERILAISEN ETIIKAN FILOSOFISET LÄHTÖKOHDAT

Kristillistä kärsimyksen lievittämisen pyrkimystä voidaan eritellä tarkastelemalla sitä rakkauden käsitteen valossa. Rakkaudella viitataan sekä inhimilliseen moraaliseen toimintaan että toiminnassa toteutuvaan hyvään. Sielunhoidon määrittelemisen rakkaudeksi on mielekästä ainakin terapeuttisen lähestymistavan kohdalla. Voidaan sanoa, että *sielunhoito on rakkautta* ja sen toteuttamista, koska kärsivän lähimmäisen vilpitön ja empaattinen auttaminen voidaan moraalisenä toimintana määritellä rakkauteksi. Mutta myös historiallisia sielunhoidon malleja, jotka nojautuivat uskonnolliseen kärsimyksen tulkintaan ja uskonnolliseen auttamiseen, voidaan tarkastella kristillisen rakkauden valossa.

Historiallisten sielunhoidon mallien määrittelemisen rakkauden toteuttamiseksi perustuu rakkauden teologiaan tai kristilliseen käsitykseen rakkauden uskonnollisesta sisällöstä. Rakkaus on kristillisen teologian keskeinen opinkohta. Jumalan kristillisen tulkinnan lähtökohtana on ajatus rakkaudesta Jumalan olemuksena. Jumala on puhdasta rakkautta, millä ilmaistaan se, että Jumala on loputtoman ja ehdottoman hyvä.<sup>344</sup> Erittelen

---

Tätä Lutherin taivaskuvausta ei kuitenkaan pidä ymmärtää teologiseen ja filosofiseen tarkkuuteen tähtäävänä kuvauksena.

<sup>344</sup> Jeanrond 2010, 25–44.

seuraavaksi rakkautta moraalisena kysymyksenä ja sielunhoitoa rakkauden eettisen ulottuvuuden valossa.

Rakkauden moraalista merkitystä voidaan tarkastella suhteuttamalla se Jumalan olemukselliseen rakkauteen. Rakkaudessa on perimmältään kyse hyvästä ja sen toteutumisesta ja toteuttamisesta. Moraalin kannalta rakkaus on toimintaa, jolla ihminen tahtoo saada aikaan hyvää. Toiminnassa hyvän aikaan saamisen pyrkimykseen sisältyy toimijan intentio ja toiminnan todellinen vaikutus sen kohteena oleville ihmisille. Siksi toiminnan eettisessä tarkastelussa on kiinnitettävä huomiota toimijan tarkoituksien lisäksi sekä tarkoitettuihin että tahattomiin toiminnan seurauksiin ja vaikutuksiin.<sup>345</sup> Rakkaus edellyttää ihmisen pyrkimystä saada aikaan hyvää mutta myös hyvän toteutumista. Määrittelemällä rakkauden toimintana erottaudun sellaisesta populaarista ajatuksesta, jonka mukaan rakkaus on ennen kaikkea tunnetta, mitä erityisesti romanttisen rakkauden ideaa hyödyntävä viihde- ja populaarikulttuuri toistaa ja edistää. Lähtökohtaani rakkauden määrittelyssä ei pidä ymmärtää järjen vastakohdaksi länsimaaisessa aatehistoriassa tyypillisesti asetetun emootionaalisuuden väheksymisenä. Tunteilla ja muilla psykologisilla, mielensisäisillä toimintaa ohjaavilla tekijöillä on keskeinen merkitys moraalisessa toiminnassa.<sup>346</sup>

Mutta mitä tarkoitetaan *hyvällä*, jota rakkaudella toteutetaan? Kysymys on yhteydessä moraalisen hyvän määrittelymiseen. Se puolestaan on yhteydessä klassisiin kysymyksiin moraalisesta toiminnasta, oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta sekä hyvästä elämästä. Moraalista toimintaa voi arvioida tarkastelemalla normeja, arvoja ja taustaoletuksia. Moraalisella normilla tarkoitetaan toimintaa koskevaa ohjetta tai sääntöä, joka ilmaisee, miten pitää toimia tai kohdella ihmisiä ja niin edelleen. Normit sisältävät samalla käsityksen siitä, mitä pidetään arvokkaana ja toiminnassa tavoiteltavana, mihin

---

<sup>345</sup> Hallamaa 2017a, 7–8, 86–87.

<sup>346</sup> Tunteilla ja emootioilla on tärkeä merkitys inhimillisessä toiminnassa ja myös kristillisessä spiritualiteetissa ja etiikassa. Vaikka tässä tutkimuksessa ei ole mahdollista keskittyä varsinaiseen emootiotutkimukseen, on tarpeen todeta olevan ilmeistä, että tunteilla on keskeinen osa ihmisen moraalisessa toiminnassa. Luterilaisen spiritualiteetin mukaan ihminen kulkee äärimmäisestä pelosta tulla Jumalan hylkäämäksi vapauttavaan iloon Jumalan armosta. Tunteista kristillisessä perinteessä ks. Roberts 2016.

viitataan moraalisen arvon käsitteellä. Sekä normit että arvot kumpuavat niiden taustalla olevista laajemmista oletuksista, joita kuvaillaan esimerkiksi maailmankuvan tai -katsomuksen käsitteiden avulla. Lisäksi moraaliset taustaoletukset, arvot ja normit ovat yhteydessä käsitykseen hyvästä elämästä.<sup>347</sup>

Pohjoismaisessa luterilaisessa etiikassa on painotettu luomista koskevaa käsitystä, jonka mukaan Jumala on läsnä kaikessa luomassaan. Tämä varaan muotoillun kristillisen etiikan metaeettisenä lähtökohtana on Jumalasta lähtöisin oleva ikuinen, normatiivinen ja objektiivinen moraalilaki, johon viitataan luonnollisen lain termillä.<sup>348</sup> Ihmisen osa luotuna voidaan tiivistää uskoon, että Jumala loi ihmisen kuvakseen, minkä nojalla ihmisellä on jumalallisen kyvyn kaltainen järki, jonka avulla ihminen kykenee saamaan tietoa jumalallisesta moraalilaista ja arvioimaan sen sisältöä ja vaatimuksia.<sup>349</sup> Joskin ihmisen järki on paitsi perisynnin seurauksena turmeltunut, se oli myös luomisesta lähtien vajavainen. Suomessa kirkon etiikkaa koskevassa keskustelussa on viime vuosikymmeninä painottunut näkemys, jonka mukaan Jumalaan ja ikuiseen moraalilakiin perustuva etiikka ei tarkoita, että käsitykset hyvästä ja pahasta voitaisiin johtaa yksin uskonnollisista sisällöistä. Jumalasta lähtöisin oleva moraalilaki ei tarkoita, että sen sisältö voisi olla irrallinen ihmisen kokemuksesta. Siitä, mikä oikeastaan on luterilaisessa etiikassa uskon moraalinen sisältö, on keskusteltu siitä näkökulmasta, onko kirkolla oikeastaan omaa erityistä sosiaalietiikkaa.<sup>350</sup>

Nykyisen suomalaisen luterilaisen etiikan perusteita koskevaa keskustelua käytiin 1990-luvun alkupuolella, jolloin kirkolliskokous teki aloitteen piispainkokoukselle valmistella esitys kirkon sosiaaliopista. Piispainkokouksen vastaus oli, että kirkolla ei ole oppinsa perusteella mitään erityistä sosiaalieettistä tietoa. Toisin sanoen kristillinen usko ei anna sellaisia moraalisen toiminnan arvioinnin välineitä, joita maallisessa etiikassa ei olisi

---

<sup>347</sup> Hallamaa 1998, 226.

<sup>348</sup> Luonnollisella lailla viitataan ikuiseen Jumalasta lähtöisin olevaan moraalilakiin ja korostetaan sitä, että ihmisellä on ”luonnostaan” taju moraalilaista ja sen sisällöstä. Jorma Laulaja on käyttänyt luonnollisesta laista termiä yhteinen moraalitaju (Laulaja 1994).

<sup>349</sup> Pope 2007.

<sup>350</sup> Raunio 2007, 18–27, 48–50.

mahdollista saavuttaa ja käyttää. Tulkinnan mukaan kirkko voi ja sen pitää osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun perustelluin kannanotoin, mutta nämä etiikkaa koskevat näkemykset eivät edusta kirkon muuttumatonta oppia ja opetusta. Viimeaikaisessa suomalaisessa keskustelussa luterilainen etiikka on perusteltu luonnolliseen lain etiikkana ja sen tulkintana. Samalla eksplikoitiin se nykyistä luterilaista etiikkaa määrittävä käsitys, että sen on oltava yleisesti rationaalisesti perusteltavissa ja hyväksyttävissä.<sup>351</sup> Ratkaisu on ollut hyödyllinen uutta roolia sekularisoituvassa yhteiskunnassa hakevassa kirkossa, jossa on voitu painottaa luonnollisen lain luonnetta kaikkia ihmisiä ja koko yhteiskuntaa yhtäläisesti koskevana etiikan sisältönä.

Piispainkokouksen sanoittama luterilainen etiikka on lähtökohdiltaan erilainen kuin Lutherin käsitys moraalisen toiminnan perusteista. Lutherin ajattelussa, jossa elämän merkityksellisyys rakentui pelastuksen varaan, teologisen moraalia koskevan tarkastelun lähtökohtana oli määritellä ehdot, joiden varassa ihminen tulee pelastetuksi. Näin pelastuksen ensisijaisuus määritti tapaa ajatella ja toimia. Tällainen uskonnollinen kokonaiskäsitys määritti Lutherin paitsi ylipäätään teologiaa, myös moraalia koskevaa ajattelua. Lutherille moraalia koskeva ensisijainen kysymys ei ollut nykyisen etiikan lähtökohta, jossa moraalia arvioidaan maallisen hyvän ja pahan valossa. Sen sijaan keskeinen moraalia koskeva kysymys oli, välittykö ihmisen toiminnassa Jumalan rakkaus. Jumalan rakkauden välittyminen taas ei riipu Lutherin mukaan toiminnan moraalista ansiokkuudesta, vaan uskosta. Reformaattorin moraalia koskeva ajattelu ei siten ollut nykymoraalifilosofian tarkoittamassa mielessä moraalifilosofiaa lainkaan, vaan osa uskonnollista ajattelua.<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> Raunio 2007, 28–30. Keskustelun tuloksena syntyi piispa Jorma Laulajan luterilaisen etiikan esitys, joka rakentaa jatkossa eksplikoimaani luonnollisen lain soveltamiseen, sekä piispojen yhteiskunnallinen tai sosiaalieettinen kannanotto *Kohti yhteistä hyvää* (Suomen evankelis-luterilainen kirkko 1999). Kirkon sosiaalietiikan kehityksestä 1970-luvulta lähtien, ks. Hurskainen 2013, joka tarkastelee sosiaalietiikkaa koskevien kysymysten käsittelyä kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välisissä oppineuvotteluissa. Kirkon sosiaalietiikasta, ks. myös Hytönen 2003; Hynynen 2019.

<sup>352</sup> Raunio 2001b, 162–163, 165, 171–172, 179; Vainio 2010, 147–154. Eeva Martikainen kommentoi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Venäjän ortodoksisen kirkon välisissä oppikeskusteluissa kysymystä uskon, rakkauden ja oikeudenmukaisuuden suhteesta vuonna 1997 sanomalla, että kirkolla ei ole Lutheriin perustuvan teologiansa perustalta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden muotoilua, koska uskon synnyttämä rakkaus tarkoittaa eri asiaa (Hurskainen 2013, 301). Näin Martikainen kiteytti sen, että Lutherin tarkoittama uskosta kumpuava rakkaus ei ole moraalifilosofiaa. Kääntäen tämä

Luther suhtautui vakavasti maalliseen kärsimyksen ja pyrki tarjoamaan vilpittömästi apua hädässä oleville ystävilleen. Kuitenkin uskonnollinen hyvä, jumalallinen totuus ja evankeliumi olivat Lutherille tärkeämpiä kuin maallista hyvinvointia edistävä moraalinen hyvä. Lutherin maailmaa koskevaa käsitystä ohjasi Jumalan kaikkivaltiuuden ehdottomuus, minkä puitteissa maallisella ilolla ei ole mitään todellista hyvää sisältöä, mikäli ihminen muuten ei ohjaa elämäänsä uskossa Jumalan tahdon mukaisesti. Tällöin muu kuin Jumalalle omistautumisesta kumpuava maallinen ilo ja hyvä itse asiassa on absoluuttisen pahaa, koska se on valheellista ja estää ihmistä ohjautumasta Jumalan tuntemukseen, johon päinvastoin tarvitaan kärsimystä ja sen aiheuttamaa Jumalan armon kaipuuta. Saman logiikan mukaisesti Luther osoitti dialogisen lähestymistavan avulla myötätuntoa heille, jotka kuuluivat evankelisen herätyksen piiriin, joskin heitäkin Luther ohjasi paitsi Sanan tuntemukseen myös omantunnon vakavaan tutkimiseen.

Sielunhoidon teologianhistorian tarkastelu osoitti, että Lutherin edustamasta kärsimystä koskevasta käsityksestä ja sen mukaisesta kärsimyksen lievittämisen tavasta on luovuttu kirkon sielunhoidossa. Lisäksi tutkimukset suomalaisten uskonnollisuudesta osoittavat, että Lutherin edustamaa maailmankuvaa ja sen mukaista moraalikäsitystä on ongelmallista ulottaa koskemaan kaikkia kirkon jäseniä ja kirkon yleiseksi kristittynä olemista koskevaksi teologiaksi. Luterilaisen etiikan osalta se tarkoittaa, että luterilainen moraalikäsitys täytyy perustella niin, että se voisi olla kaikkien rationaalisesti hyväksyttävissä. Toisin sanoen ansiokas moraalinen toiminta ei voi edellyttää opillisten lausumien hyväksymistä ja uskon omaksumista. Tätä koskeva keskustelu käytiin 1990-luvun alkupuolella, jolloin kirkolliskokous teki aloitteen piispainkokoukselle valmistella esitys kirkon sosiaaliopista.

---

tarkoittaa, että Lutherin moraalista koskevaa ajattelua ei tule arvioida nykyisten moraalifilosofian kriteerien valossa. En siis tässä pyri kritisoimaan Lutheria, vaan osoittamaan sen edellyttämien taustaoletusten olevan mahdottomia omaksua maallisessa yhteiskunnassa. Toisaalta Luther ei pitänyt moraalisen toiminnan varsinaista moraalisuutta merkityksellisenä, mutta ajatteli, että oikeasta uskosta kumpuaa välttämättä moraalisesti oikeaa toimintaa. Myös piispojen vuonna 1999 julkaisema yhteiskunnallinen kannanotto (Suomen evankelis-luterilainen kirkko) ilmentää Lutherin vanhurskauttamisoppiin sidotun rakkauskäsityksen hengellistä luonnetta. Kannanotto on luonteeltaan nimenomaan sosiaalieettistä, maalliseen moraalifilosofiaan ja yhteiskuntasosiologiaan perustuvaa tarkastelua, jossa luonnollisen lain lähtökohtaa on sovellettu moraalisenä kysymyksenä.

Piispainkokouksen vastaus oli, että kirkolla ei ole oppinsa perusteella mitään erityistä sosiaalieettistä tietoa, vaan perusteli luterilaisen etiikan luonnolliseen lain etiikkana ja sen tulkintana. Samalla eksplikoi se nykyistä luterilaista etiikkaa määrittävä käsitys, että sen on oltava yleisesti rationaalisesti perusteltavissa ja hyväksyttävissä.<sup>353</sup>

Piispainkokouksen vastaus korosti kaikkia ihmisiä koskevaa luonnollista moraalilakia ja se antaa sinänsä koherentin näkemyksen rationaalisesti perusteltavasta etiikasta. Vastaus kuitenkin ohittaa sen, että kirkolla tosiasiaassa on etiikkaa koskevaa oppia ja opetuksensa perusteella sanottavaa eettisiin kysymyksiin<sup>354</sup>, vaikka kirkon sosiaalieettisiä kannanottoja ei tulekaan muotoilla ikuisen opin ilmaisuina. Tätä kristilliseen uskoon kiinteästi liittyvää moraalia koskevaa lähtökohtaa ei kumoa se, että kirkko ei tosiasiaassa ole kyennyt sanoittamaan koherenttia sosiaalietiikka.<sup>355</sup>

Antti Raunio on kiteyttänyt, että 1990-luvulla perusteltu nykyinen luterilaisen etiikan malli perustuu toista ihmistä varten olemisen idealle. Lutherin teologiaan ja etiikkaan perustuen moraalisen toiminnan ihanteena on itsekeskeisestä omien etujen ajamisen ohjaamasta toiminnasta luopuminen ja kokonaisvaltaisesti lähimmäisen hyvän edistämiseen keskittyminen.<sup>356</sup> Olennaisinta piispainkokouksen esittämässä luterilaisen teologian perustelussa on se, että se sanoittaa luterilaisen etiikan perustuvan moraalisen hyvän toteuttamiselle. Toisin sanoen moraalinen toiminta sitoutuu toiminnan kohteelle toteutettavaan hyvään eikä uskonnolliseen hyvään, minkä pontimena ja arvioinnin välineinä on maallinen moraalisen toiminnan arviointi eikä uskonvanhurskautuksen kautta saatu uskonnollinen hyvä eli Kristuksen osallisuus ihmisessä ja syntisen sydämen puhdistuminen.

---

<sup>353</sup> Raunio 2007, 28–30.

<sup>354</sup> Raunio 2007, 29.

<sup>355</sup> Ks. Hynynen 2019.

<sup>356</sup> Raunio 2017; ks. myös Karttunen 2018, 95–96. Tomi Karttunen perustelee, että kirkko on muotoillut nykyistä etiikkaansa sellaisen Luther-tulkinnan mukaan, joka on luettavissa Dietrich Bonhoefferin teologisesta etiikasta (Karttunen 2018). Pidän kuitenkin keskeisenä erona sitä, että Bonhoeffer rakensi moraalisen toiminnan mallin uskonvanhurskautuksen kautta ihmiselle koituvan hyvän perustalle ja nykyinen suomalainen luterilainen etiikka taas on ottanut lähtökohdakseen moraalisen toiminnan maallisen arvioinnin.

Näin nykyinen käsitys luterilaisesta etiikasta ilmentää samanlaista kärsimyksen tulkinnan muutosta kuin sielunhoidon teologianhistoria: kärsimykseen suhtaudutaan akuuttina moraalisenä ongelmana, jota tulee lievittää ja jonka lievittämistä arvioidaan lähimmäisen hyvän valossa. Siten maallistumisprosessin vaikuttama kärsimyksen tulkinnan muutos ei ilmene ainoastaan pastoraalisissa käytänteissä eli toiminnassa, jossa nimenomaisesti kohdataan kärsimystä ja sitä pyritään lievittämään, vaan kärsimystä koskevan käsityksen muutos ilmenee myös kirkon omaksumassa ja eksplikoimassa etiikassa. On ymmärrettävää, että samat kehityskulut selittävät sekä kirkon sielunhoidon tapojen että kirkon etiikan muutosta, koska sielunhoito kärsimyksen lievittämisenä on moraalista toimintaa.

Täytyy pyrkiä vastaamaan kysymykseen, miten kristillisen etiikan lähtökohtana olevaa luonnollista moraalilakia tulisi arvioida moraalisen hyvän valossa. Yksi tapa määritellä moraalinen hyvä on sanoa, että se on perimmäisellä tavalla ihmisen hyvinvointia. Moraalista toimintaa olisi arvioitava sen mukaan, miten se edistää ihmisen hyvinvointia, ja rakkautta olisi hyvinvointia edistävä toiminta. Tällainen määritelmä auttaa välttämään epämääräisyyden, johon joudutaan, jos moraalisen hyvän arvioiminen sidotaan empiirisesti havainnoitavaan inhimilliseen kokemukseen. Koska subjektiivista kokemusta ei voida yleispätevästi määritellä, siihen sidottua moraalisen hyvän ja hyvinvoinnin käsitettä ei voida universalisoida.<sup>357</sup> Samasta syystä normatiivista etiikka ei voida rakentaa emootioiden varaan, vaikka se miltä asiat tuntuvat, onkin moraalisen toiminnan kannalta olennainen kysymys. Etiikan rakentamisella jonkin varaan tarkoitan metaeettistä tai -fyysistä taustaoletusta, jolla moraalien normatiivisuus perustellaan, enkä viittaa siihen, onko jokin asia, huomio tai ilmiö olennainen moraalien kannalta.

Kristillistä etiikkaa määrittää sekä moraalien normatiivisuus että universaalius, joita ei voi palauttaa ihmisen kokemukseen. Siksi etenkin nihilistiset moraaliset arvot ja moraalisen toiminnan objektiivisen arvioinnin hylkäävä näkökulma on kristillisen etiikan valossa mahdoton.<sup>358</sup> Lisäksi moraalinen relativismi ei tule kyseeseen kristillisen etiikan metaeettisenä

---

<sup>357</sup> Griffin 1986, 75–77.

<sup>358</sup> Moraalisesta nihilismistä ks. Dreier 2006, 240–242.

lähtökohtana. Moraalisen relativismin mukaan moraalinormit määrittyvät kulttuurisidonnaisesti ja siksi ne eivät voi olla luonteeltaan universaaleja. Toisaalta niin sanotun deskriptiivisen relativismin näkökulma on olennainen, koska on syytä tunnustaa, että tosiasiaissa eri kulttuureissa pidetään erilaisia moraalisia arvoja eettisesti hyvinä.<sup>359</sup>

Antti Raunio on esittänyt, että pohjoismaista luterilaista luonnollisen lain etiikkaa haastaa nouseva kommunitaristisen etiikan kannatus, joka pohjautuu erilaisten identiteettiryhmien ja kulttuuristen ihmisryhmien erilaisten moraalikäsitteiden vakavasti ottamiselle. Eri yhteisöjen ja ryhmien omien moraalisten ihanteiden asettaminen normatiiviseksi etiikan lähtökohdaksi kyseenalaistaa universaalien moraalilain.<sup>360</sup> On pidettävä kiinni siitä, että luterilaisen etiikan lähtökohtana oleva, erityisesti järjen avulla saavutettava ja tunnettu luonnollinen moraalilaki tarkoittaa moraalista toimintaa normatiivisesti määrittävää universaalista periaatetta. Toisaalta on tärkeää huomioida kommunitaristinen näkökohta, että moraaliset hyvät ovat luonteeltaan sosiaalisia arvostelmia ja konventioita. Individualistisen eetoksen puitteissa tulkitulla luonnollisen lain etiikalla on vaarana taipua yksilön henkilökohtaiseksi moraaliseksi kilvoitteluksi.

Luterilaiseen etiikkaan kuuluu deontologinen elementti, jonka mukaan teot ovat oikeita tai vääriä sinänsä tietyn moraalisen mittapuun tai periaatteiden perusteella.<sup>361</sup> Tämän pääluvun yhtenä tavoitteena on esittää juuri tällainen mittapuu, joka määrittelee, miten kärsimykseen tulisi moraalisesti suhtautua ja miten kärsimystä tulisi moraalin kannalta lievittää. Huolimatta siitä, että seurausetiikka ei sovellu luterilaisen etiikan lähtökohdaksi, etiikan arviointia ei voi irrottaa todellisuudesta ainoastaan teoreettiselle tasolle niin, että toiminnan seuraukset voitaisiin sivuuttaa. Moraalin arvioinnin ja perustelemisen on lähdettävä siitä pragmaattisesta premissistä, että moraali koskee oikeaa elämää ja ihmisiä. Moraali painii ihmiselämän syvien kysymysten kanssa, jotka liittyvät siihen, että maailmassa on kärsimystä tuottavaa pahaa. Etiikan lähtökohta on siten pragmaattinen huomio kärsimyksen todellisuudesta.<sup>362</sup> Eettisen

---

<sup>359</sup> Raunio 2007, 32.

<sup>360</sup> Raunio 2017.

<sup>361</sup> Hallamaa 2001.

<sup>362</sup> Pihlström 2005, 1.



tarkastelun tehtävänä on olla jatkuvasti kiinnostunut siitä, miten ihmisen käy. Moraalisen toiminnan arviointi ei siten ole lähtökohtaisesti teoreettinen kysymys.

### 6.3 RAKKAUDEN LAJIT, RAKKAUDEN ENSIMMÄISYYS JA REKOGNITIO

Seuraavassa syvennyn käytännönläheisemmin – mutta edelleen teoreettisella tasolla – siihen, mitä rakkaus on. Ihmisen rakkaus saa erilaisia muotoja tilanteen ja ihmisten välisten sosiaalisten suhteiden mukaan. Ei ole sama asia rakastaa ystävää kuin puolisoaan, lapsensa rakastaminen on erilaista kuin sukulaisiin kohdistuva rakkaus. Myös asioita ja tekemisiä ja luontoa voi rakastaa, mutta keskityn tässä ihmisten väliseen sosiaalisissa suhteissa toteutuvaan rakkauteen. Björn Vikström on eritellyt rakkauden lajeja niiden luonteen ja kontekstin perusteella: Jumalan rakkaus, rakkaus Jumalaan, romanttinen rakkaus, eroottinen rakkaus, vanhemman rakkaus, ystävyys, lähimmäisenrakkaus, sisarusrakkaus, itserakkaus sekä rakkaus idoleihin, ideoihin ja yhteisöön.<sup>363</sup> Näistä viimeiseksi mainittu ja eroottinen rakkaus eivät ole aiheen kannalta relevantteja.

Olennainen erottelu on se, kohdistuuko rakkaus toimijan ennalta tuntemiin ihmisiin, joiden kanssa hänellä on jotain yhteistä ja jaettua vai ennalta tuntemattomiin ja sellaisiin, joiden kanssa ei ainakaan vielä ole mitään yhteistä. Klassisesti rakkauden korkeimpana muotona pidetyn ystävyys (kreik. *filia*) perusta on nimenomaan se, että ystävät jakavat jotain keskenään ja tunnistavat toisissaan jotain samanlaisuutta. Heillä on vähintään yksi merkityksellinen yhteinen ja jaettu asia, joka sitoo jakamaan elämän ainakin tämän kyseisen asian suhteen. Sama pätee ainakin jollain tasolla vanhemman rakkauteen, sisarusrakkauteen ja romanttiseen rakkauteen. Lähimmäisenrakkaus on nimenomaan siinä mielessä erityinen rakkauden laji, että se kohdistuu

---

<sup>363</sup> Vikström 2016, 37–55. Olen käsitellyt tämän ja seuraavan alaluvun asioita artikkelissani *Theology and Philosophy of Care* (2019c), jossa laajennan kristillisen rakkauden tarkastelua pyrkimällä selittämään, millä perusteilla rakkaus on kristillistä luterilaisen opetuksen valossa. Tässä syvennyn kuitenkin tarkemmin kärsimyksen, kärsimykseen suhtautumisen, kärsimyksen lievittämisen ja rakkauden filosofiseen tarkasteluun.

tuntemattomiin ja mahdollisesti itsestä eri tavoin poikkeaviin ihmisiin. Lähimmäisenrakkaus ei erottele kohdettaan sillä perusteella, onko tämä mahdollinen ystävä, jonka kanssa olisi merkityksellistä jaettavaa.<sup>364</sup> Sekä tunnettuihin että tuntemattomiin kohdistuva rakkaus ovat kristittyjen ja seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon kannalta olennaisia.

Nojautun rakkauden filosofisessa määrittelyssä ja erittelyssä Risto Saarisen laatimaan rakkauden typologiaan. Saarinen on jakanut rakkauden neljäksi päämuodoksi, joita ovat pyrkiminen, auttaminen, ystävällisyys ja kunnioitus. Saarinen yhdistää kreikankieliset sanat *pragma* ja *agape* auttamisena ilmenevään rakkauteen. *Pragma* tarkoittaa käytännössä toteutuvaa apua. *Agape* on itsensä toisen hyväksi uhraavaa rakkautta. Sitä on kristillisessä perinteessä pidetty korkeimpana ja ihanteellisimpana rakkauden muotona, josta Jumalan rakkaus on puhdas esimerkki. Suomen kielen sana ystävällisyys ei nähdäkseni aivan tavoita Saarisen siihen yhdistämiä kreikankielisiä termejä *filia* ja *ludus*. *Filiaa*, ystävyyttä on klassisesti pidetty rakkauden korkeimpana toteutumana, koska ystävyyssuhteeseen ei kuulu sellaisia velvoitteita kuin esimerkiksi lasten kasvattaminen. Ystävät sitoutuvat toisiinsa puhtaasta ystävyyden halusta. *Ludus* viittaa ystävyyteen kiinteästi kuuluvaan leikkimielisyyteen.<sup>365</sup>

Pyrkivää rakkautta ilmaisevat klassiset kreikankieliset sanat *eros* ja *mania*. *Eros* ei tarkoita ainoastaan haluavaa eroottista rakkautta vaan laajemmin rakkautta, joka haluaa tehdä, toteuttaa ja saavuttaa. Haluavaa tai pyrkivää rakkautta ei ole syytä tuomita itsekeskeiseksi ja siten moraalittomaksi, vaan se on osa ihmisen taipumusta saavuttaa ja edistää erilaisia hyviä, ja olisi mahdoton kuvitella ihmisyyttä ilman tällaista halua. Pyrkivän rakkauden ottaessa vallan se muuntuu tuhoisaksi *maniaksi*, joka estää näkemästä muita elämän hyviä.<sup>366</sup> Tämän valossa voidaan palata edellisessä pääluvussa esitettyyn ajatukseen, että individualistiseen eetokseen kuuluva itsensä toteuttamisen on olennainen nykyajan länsimaisen ihmisen kärsimyksen syy.

---

<sup>364</sup> Saarinen 2015, 46-47.

<sup>365</sup> Saarinen 2015, 51.

<sup>366</sup> Saarinen 2015, 34.

Voidaan sanoa, että itsensä toteuttamisen ihanteekseen ottanut eetos ohjaa maaniseen suorittamiseen.<sup>367</sup> Siten nyky-yhteiskunnassa korostuu vahingollinen *mania*-pyrkimys. Tutkimusta varten haastateltu Heikki tarjoaa esimerkin liiallisesta työhön keskittymisestä. Hän kertoi työn täyttämästä elämänvaiheestaan, jota voi pitää juuri tällaisena pyrkivän tavoittelun korostumisen ohjaamana elämänvaiheena. Aiheen kannalta on olennainen huomio, että Heikki kertoi olleensa työn täyttäneen vaiheen keskellä vähemmän läheistensä kanssa ja näiden tukena silloin, kun nämä olisivat apua tarvinneet. Hän ei varsinaisesti sanonut katuviisaa näitä valintoja, mutta toisaalta ulkopuolinen tarkkailija voi tehdä tulkinnan, että työhön keskittyminen läheisten tukena olemisen kustannuksella ei ollut Heikin omien arvojen mukaista.

Saarin erittelee neljättä rakkauden suuntaa eli kunnioittamista niin sanotun hyväksyvän tunnustamisen ja sitä koskevan teorian avulla, mihin keskityn jatkossa tässä alaluvussa tarkastelemalla ensin itserakkautta ja persoonaksi kehittymistä.

Luterilaisessa perinteessä itserakkautta on Lutherin teologian mukaisesti pidetty moraalisesti rappeutuneena rakkauden muotona: Lutherin mukaan itserakkaus on perisynnistä johtuvan moraalisen rappeutumisen seuraus ja ilmentymä. Siksi Jeesuksen rakkauden kaksoiskäskyyn sisältyvä viittaus itsensä rakastamiseen ei Lutherin mukaan suinkaan tarkoita käskyä rakastaa itseään, vaan se toteaa ihmisen tilan, jossa hän perisynnin vaikutuksesta etsii ennen muuta omaa etuaan.<sup>368</sup> Käsitystä ei ole mutkatonta irrottaa uskonnollisesta ja teologisesta kontekstista, mutta voi sanoa, että moraalifilosofisessa mielessä Lutherin itserakkauden kritiikki kohdistuu egoismiin, jossa subjekti keskittyy oman edun hakemiseen. Itserakkautta ei kuitenkaan ole tarpeen ymmärtää näin pessimistisesti. Sen sijaan itsensä rakastamisella voidaan tarkoittaa myös psyykkisesti välttämätöntä itsensä kunnioittamista ja arvostamista. Modernin

---

<sup>367</sup> Ks. luku 4.3. Björn Vikström on esittänyt kiinnostavan näkökohdan, että Lutherin pessimistinen ihmiskäsitys sisältää sielunhoidollisesti käyttökelpoisen muutosvoiman nykyisen yhteiskunnallisen eetoksen paineessa. ”Jumala rakastaa nimenomaan kurjaa ja syntistä ihmistä ja nostaa hänet pystyyn. Evankeliumi vapauttaa ihmisen pakonomaisesta yrittämisestä ja antaa mahdollisuuden levätä Jumalan armossa” (Vikström 2021).

<sup>368</sup> Raunio 2007, 59–60.

psykologian valossa voi sanoa, että ihmisen mielen rakentuminen koherentiksi edellyttää, että ihminen pitää itseään perustavalla tavalla hyvänä ja arvokkaana.

Ihmisen peruskokemus itsestä hyvänä ja arvokkaana syntyy lapsuudessa vanhemmilta ja muilta hoitajilta saadun huomion ja hoivan varassa. Ylipäättään persoonaksi kehittyvän mielen rakentuminen edellyttää muiden antamaa hoitoa ja sosiaalista vuorovaikutusta heidän kanssaan. Filosofisessa mielessä voi sanoa, että persoonaksi kehittyminen edellyttää sosiaalisessa vuorovaikutuksessa toteutuvaa rakkautta.<sup>369</sup> Tämä ei tosin tarkoita, ettei moraalisesti rakkaudettomaksi arvioidussa kasvuympäristössä voisi kehittyä persoonaksi. Sen sijaan rakkaus on persoonaksi kehittymisen välttämätön edellytys siinä mielessä, että vauvan ja pienen lapsen on saatava ainakin jonkin verran hoitoa ja huomiota. Vaikka kasvuympäristöä voi kokonaisuutena arvioituna kutsua rakkaudettomaksi, kaikki pienen lapsen osakseen saama hoiva ja huomio on kuitenkin rakkauden toteutumista sinällään edes sen vähimmäisessä merkityksessä.

Itserakkauteen liittyen tyypillisesti ajatellaankin, että itseä on rakastettava ensin, jotta voi rakastaa toista. Rakkauteen kykeneminen edellyttää tämän käsityksen mukaan itsensä arvostamista ja kunnioittamista eli itsensä hyvänä pitämistä. Risto Saarinen kuitenkin on esittänyt, että ennen rakkautta ei itse asiassa ole minua tai sinua, itseä tai toista. Sen sijaan, persoonaksi kehittymistä koskevan käsityksen mukaan rakkaus edeltää ihmiseksi tuleamista, joka tapahtuu rakkauden määrittämien vuorovaikutussuhteiden varassa.<sup>370</sup> Tätä ajatusta rakkauden ensimmäisyydestä on tarpeen tarkastella lähemmin tunnustamisen tai hyväksyvän tunnustamisen eli rekognition käsitteen avulla.

Charles Taylor ja erityisesti Axel Honneth ovat vaikuttaneet rekognition käsitteen syntyyn ja kehitykseen. Honneth on perustanut tunnustamisteorian Hegelin intersubjektiivisuutta koskevan filosofian varaan. Rekognitio on muodostunut keskeiseksi filosofiseksi välineeksi tarkastella monia ihmisyyden ja sosiaalisuuden ilmiöitä yksilön, ryhmien ja yhteiskunnan tasolla. Rekognitio sinänsä on yksinkertainen käsite. Se tarkoittaa ihmisyyteen perustavalla tavalla kuuluvaa sosiaalista piirrettä: toisen ihmisen tunnistamista, persoonana

---

<sup>369</sup> Kahlos, Koskinen & Palmén 2019, 2.

<sup>370</sup> Saarinen 2015, 11–13.

tunnustamista ja kunnioittamista. Käsite on hyödyllinen myös ryhmien ja yhteiskunnan tarkastelemiseen siten, että tunnustaminen ja kunnioittaminen laajennetaan instituutioita ja ihmisryhmiä koskevaksi ilmiöksi. Näin rekognitio on olennainen käsite yhteiskunnallisissa ja identiteettipoliittisissa kysymyksissä. Myös historia on olennainen rekognition tutkimusala. Historiallisessa tarkastelussa voidaan keskittyä joko siihen, millä termeillä ja miten tunnustamisen käsitettä ja ilmiötä on eri lähteissä käsitelty, tai siihen, että historiallisia tapahtumia tai kehityskulkuja tutkitaan ihmisten ja ryhmien välisen tunnustamisen valossa.<sup>371</sup>

Rekognition käsite on hyödyllinen väline ja näkökulma eettisessä tutkimuksessa. Moraalista toimintaa on mielekästä tarkastella siinä valossa, miten yksilöt tulevat tunnustetuiksi ja kunnioitetuiksi. Kääntäen on tarpeen kiinnittää huomiota siihen, että sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ihmiset usein jäävät vaille hyväksyvää tunnustamista. Jopa ihmisen ja kokonaisten ihmisryhmien persoonana tunnustaminen voidaan kiistää, minkä moraaliset seuraukset voivat olla hirvittävät. Tyypillisemmin, enemmän arkipäiväisissä tilanteissa tunnustamiselta vaille jääminen koskee esimerkiksi ihmisen taitoja, statusta tai identiteettiryhmään kuulumista. Tunnustamisen moraalisesta epäonnistumisesta voidaan puhua misrekognitiona.<sup>372</sup>

Rekognitioteorian valossa voidaan sanoa, että tietoisuus kehittyy ja persoonaksi tuleminen tapahtuu tunnustamisprosessien kautta. Tätä voi kutsua rekognitioteorian kehityspsykologiseksi tasoksi, jota tarkasteltiin edellä rakkauden käsitteen näkökulmasta. Vanhempien pienelle lapselleen osoittama rakkaudellinen hoiva on samalla lapsen erillisenä persoonana tunnustamisen prosessi, jonka kautta lapsi oppii olevansa hoivaajastaan erillinen olio.<sup>373</sup> Mutta

---

<sup>371</sup> Iser 2019.

<sup>372</sup> Kahlos, Koskinen & Palmén 2019.

<sup>373</sup> Heikki J. Koskinen on toisaalta esittänyt, että lapsen kehittymisen kannalta olennaista rekognitiota ei tule ymmärtää ei-kognitiivisena siten, että rekognitio edeltäisi lapsen kognition muodostumista. Lapselle osoitettu huomio ja hoiva ei kuitenkaan luo tämän kognitiota (Koskinen 2018), vaikka voidaankin sanoa, että ihminen kasvaa persoonaksi vasta hoivaajien osoittaman hyvän myötä. Nähdäkseni tämä ei asetu ristiriitaan sen kanssa, mitä Saarinen sanoo rakkauden ensimmäisyydestä suhteessa persoonaksi tai rakkautta osoittavaksi ihmiseksi kehittymiseen. Rakkauden ensimmäisyys -ajatukseen sisältyvä käsitys persoonaksi kasvamisesta rakkauden osoitusten kautta ei sisällä ideaa, että ihmisen kognition muodostuminen edellyttää rakkauden osoituksia.

ei ainoastaan persoonaksi ja ihmiseksi kehittyminen tapahdu tunnustamisprosessin kautta, vaan myös ihmisenä olemista on mielekästä arvioida sosiaalisissa suhteissa toteutuvien tunnustamisten kautta. Yhtäältä yksilö on muista erillinen persoona, mutta toisaalta sekä ihmiseksi tuleminen että ihmisenä oleminen toteutuu vuorovaikutussuhteissa.<sup>374</sup> Yksi keskeinen ulottuvuus sosiaalisissa suhteissa on se, millaisena yksilö tulee niiden kautta ja niissä tunnustetuksi. Tunnustamisteoria siis nojautuu intersubjektiiviseen ihmiskäsitykseen, jonka mukaan ihmisenä olemista ei voi irrottaa sosiaalisista suhteista.<sup>375</sup>

## **6.4 LAHJA, VASTAVUOROISUUS JA TOIMIJUUS**

Intersubjektiiviseen ihmiskäsitykseen perustuvassa rekognitioteoriassa ihmisenä olemista tarkastellaan siitä näkökulmasta, miten ihminen tunnustetaan eri sosiaalisissa suhteissa ja tilanteissa. Lisäksi on olennaista, että ihminen itse toimii tunnustajana eri sosiaalisissa tilanteissa ja suhteissa. Ihminen ei ole siis ainoastaan toiminnan kohde, vaan myös, ja ennen kaikkea, toimija. Käsillä olevan aiheen kannalta keskeistä on se, millä tavoin ihminen on niin sanotusti rakkautta välittävien tekojen subjektina eli toisin sanoen, miten ihmiset osoittavat ja tekevät toisilleen hyvää. Intersubjektiivisen ihmiskäsityksen valossa voi sanoa, että ihmisenä olemista määrittää olennaisella tavalla se, että ihminen on sekä rakkauden ja hyvien tekojen kohteena että niiden subjektina. Hyvän tekemisen filosofinen tarkastelu

---

<sup>374</sup> Hallamaa 2017a, 266–271.

<sup>375</sup> Crossley 1996, 173–174. Tässä esitellyllä Risto Saarisen rakkauden ensimmäisyyden idealla on yhtymäkohdat antinomismia koskeneeseen keskusteluun, johon Luther otti kiivaasti kantaa ja joka on edelleen ajankohtainen nykyisessä luterilaisessa teologiassa. Antinomismi esitti, että Jumalan lailla ei ole sijaa evankeliumissa ja kristillisessä hengellisessä elämässä. Luther oli toista mieltä ja painotti, että evankeliumin vapauttava tuomio tulee vasta lain osoittaman syntisyyden ja armon tarpeen tunnustamisen jälkeen. On esitetty, että nykyisessä luterilaisuudessa painottuu moderniin ihmiskuvaan sopiva antinomistinen armon korostus, jonka perusteella yksin evankeliumi vapauttaa (esim. Hütter 2004, 124–125; Bayer 2007, 8–9). Yhtymäkohta on se, että kyse on käsityksestä ihmisenä olemisesta ja ihmiseksi tulemisesta, jonka fundamentaalina ehtona on yksilöllisyys ja vapaus. Antinomismia koskeva keskustelu koskettaa ihmiseksi tuleminen uskonnollista tulkintaa. Rakkauden ensimmäisyyden idea taas muotoilee ihmiseksi tuleminen moraalisia ehtoja, joista olen tässä tutkimuksessa ensisijaisesti kiinnostunut.

osoittaa olennaisia huomioita rakkauden ja sosiaalisten suhteiden luonteesta. Lähestyn aihetta lahjan käsitteen avulla.

Lahjan filosofinen käsite perustuu Marcel Maussin Polynesian, Melanesian ja Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen koskeneiden etnografisten tutkimusten pohjalta tekemiin havaintoihin lahjana annettuja tavaroita koskeneista sosiaalisista käytänteistä.<sup>376</sup> Lahjan filosofiseen tutkimukseen merkittävästi vaikuttanut huomio oli lahjan antamiseen ja vastaanottamiseen kuuluva takaisin antamisen moraalinen velvoite. Vaikka lahja käsitteellisesti edellyttää, että se annetaan ilman maksua tai odotusta tai sopimusta vastaavasta asiasta, niin silti se sisältää moraalisen takaisin antamisen vaatimuksen. Näin ymmärretyn lahja-käsitteen avulla voidaan selittää myös abstraktin hyvän antamisen eli ei-materiaalisten tekojen sosiaalista dynamiikkaa, jota määrittää vastaavuoroisuus ja sen velvoite. Tällaisia abstrakteja hyviä voi olla esimerkiksi erityinen ystävällisyys, neuvot, henkinen tuki ja niin edelleen – siis kaikki toiselle vastikkeettomasti tehty tai annettu hyvä voidaan käsitteellistää lahjana, myös sielunhoidossa annettu hyvä ja toteutuva rakkaus.<sup>377</sup>

Lahjaan kuuluu kolme tekijää tai osaa. Ensimmäinen on lahja ja lahjan antaja, toinen on lahjan vastaanottaminen ja vastaanottaja, kolmas on vastalahja. Jacques Derrida kiinnitti ensimmäisten joukossa huomiota näin määritellyn lahjan käsitteen sisäiseen ristiriitaisuuteen. Vastalahjan antamisen moraalisesti velvoittava lahja on paradoksi: miten vastikkeetta eli ilman odotusta vastalahjasta annettuun lahjaan voisi sisältyä moraalinen vaatimus antaa takaisin? Derrida osoitti niin sanotun puhtaan lahjan eli antajan ja myöskään vastaanottajan intentioista vapaan lahjan mahdottomuuden. Annettu ei ole koskaan absoluuttisessa mielessä puhdasta, vaan siihen sisältyy antajan sekä annettuun että vastaanottajaan kohdistuvia toiveita. Lisäksi annettu hämärtyy vastaanottamisessa, jossa vastaanottaja tulkitsee annettua ja on myös väistämättä kykenemätön ottamaan lahjaa vastaan puhtaasti sellaisena kuin se on tarkoitettu.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Mauss 1954.

<sup>377</sup> Pyyhtinen 2014, 17–21.

<sup>378</sup> Derrida 2008. Derrida esitti argumenttinsa ensimmäisen kerran vuonna 1992 (Derrida 1992).

Nähdäkseni ei kuitenkaan tarvitse Derridan tapaan ajatella, että lahjaan sisältyvä takaisin antamisen velvoite olisi lahjan antajan lahjaan sisällyttämä toive. Siksi puhtaan lahjan mahdottomuus ei tarkoita antamisen mahdottomuutta, eikä myöskään sitä, että vastikkeetta annettuun lahjaan ei sisältyisi moraalista velvoitetta antaa takaisin. Lahjan antajan lahjaan sisällyttämän toiveen sijaan moraalinen velvoite antaa takaisin syntyy ennemmin vastaanottamisen prosessin yhteydessä, johon sisältyy käsitteellisessä mielessä se, että vastaanottaja tunnustaa annetun asian lahjaksi, joka on annettu hyvänä. Lahja epäonnistuu, mikäli vastaanottaja esimerkiksi halveksii lahjaa tai ei muuten pidä sitä hyvänä. Tällöin ei myöskään muodostu moraalista velvoitetta antaa takaisin. Sosiaalisen toiminnan empiirinen havainnointi on osoittanut, että lahjan vastaanottaminen sitoo vastaanottajan samalla takaisin antamisen velvollisuuteen.<sup>379</sup>

Menemättä syvemmin lahjaa koskevaan filosofisen keskustelun erittelyyn, yksinkertainen ja mielekäs tapa lähestyä lahjan paradoksin osoittamaa ongelmaa on puhua lahjan hengestä. Jaana Hallamaa on esittänyt, että lahjaan sisältyvään moraaliseen takaisin antamisen velvoitteeseen voi viitata lahjan hengen käsitteen avulla. Lahjan henkeen kuuluu, että vastaanottaja sitoutuu antamaan jotain takaisin. Mikäli vastaanottaja epäonnistuu takaisin antamisessa, lahjan henki rikkoontuu ja samalla rikkoontuu lahjan kautta mahdollistuva ja toteutuva antaja-vastaanottaja-osapuolten sosiaalinen suhde. Samalla Hallamaa kiinnittää huomiota siihen, että lahja ja sen vastaanottaminen on ymmärrettävä prosessina eikä ainoastaan yksittäisinä ja pistemäisinä lahjan antamisen tapahtumina.<sup>380</sup>

Lahjan henki, joka toteutuu prosessina sosiaalisessa suhteessa, rakentuu lisäksi vastavuoroisuuden idean varaan. Claude Lévi-Strauss esitti, että Maussin muotoilema lahjakäsite paljastaa ennemmin inhimillistä toimintaa perimmäisellä tavalla määrittämän vastavuoroisuuden periaatteen kuin lahjan antamiseen sisältyvän moraalisen velvoitteen.<sup>381</sup> Vastavuoroisuudella

---

<sup>379</sup> Papilloud 2015.

<sup>380</sup> Hallamaa 2017a, 253–255.

<sup>381</sup> Papilloud 2015; Lévi-Strauss 1969, 52–55. Lahjanvaihdon dynamiikan ja vastavuoroisuuden käsitteen tarkastelu on pieni osa Lévi-Straussin perhesuhteiden sosiologisen filosofian tutkimusta. Marshall



tarkoitetaan yksinkertaisesti sitä, että toimija vastaa saamaansa hyvään yhtäläisellä hyvällä. Lahjan henki ei toteudu ainoastaan vastavuoroisesti suhteessa alkuperäiseen antajaan, vaan vastaanottaja voi antaa edelleen kolmannelle tai kolmansille osapuolille. Tämä on olennainen näkökohta, koska usein antamisen tavoitteena on se, että vastaanottaja kykenisi sen ansiosta antamaan muille. Tähän voi viitata puhumalla niin sanotusta yleisestä lahjasta tai lahjan yleisestä prosessista.<sup>382</sup>

Vastavuoroisuus on keskeinen sosiaalista suhteita määrittävä ehto. Kaikilla mainitut inhimillisen rakkauden kontekstit tai suhteet ovat luonteeltaan vastavuoroisia. Ystävyys on vastavuoroista toiselle hyvän tekemistä ja antamista. Vanhemman ja lapsen suhdetta määrittää vastavuoroinen antaminen, vaikka vanhempi onkin enemmän antaja kuin saaja: jo pienen vauvan katsekontakti toteuttaa vastavuoroisuutta. Vastavuoroisuuden valossa voi sanoa, että vanhemmuuden tehtävänä on varustaa lapsi kyvyillä, jotta tämä voi tulla antajaksi sosiaalisissa suhteissa. Opettajan tehtävän voi määritellä samoin, vaikka opettajan ja oppilaan suhde poikkeaa monessa mielessä vanhemman ja lapsen suhteesta erityisesti siksi, että se on professionaalisuuden määrittämää.<sup>383</sup>

Rakkauden määrittävien sosiaalisten suhteiden vastavuoroinen luonne ilmentää sitä, että rakkaus on suhdekäsite. Rakkaus toteutuu ainoastaan vähintään kahden toimijan relaatiossa. Tyypillisesti toimijan hyvänä pitämisen intention toteutuminen sen kohteen kannalta toivottuna vaikutuksena edellyttää, että toiminnan kohde tunnistaa ja tunnustaa vaikutuksen olevan toimijan hyvän intention seurausta. Logiikka on sama kuin lahjan antamisessa ja vastaanottamisessa. Siten vastavuoroisuus on rakkauteen kiinteästi kuuluva ulottuvuus.

---

Sahlinsin vastavuoroisuuden käsitteen ja Lévi-Straussin muotoilujen eksplikointi on ollut tärkeä myöhemmän keskustelun kannalta (Sahlins 2017 [1972], 134–142, 174–178).

<sup>382</sup> Hallamaa 2017a, 253–255.

<sup>383</sup> Lahjan filosofiaa koskevan keskustelun puutteena voi pitää sitä, että lahjan luonnetta professionaalisissa suhteissa toiselle tehtävän hyvän kohdalla ei ole juurikaan tutkittu. Samalla lahjaa käsitellään filosofisena käsitteenä, jonka avulla voitaisiin tutkia kaikenlaisissa sosiaalisissa suhteissa tehtävää ja annettavaa hyvää.

Hallamaan yhdessä toimimisen filosofiaa hyödyntäen rakennan lahjan ja vastavuoroisuuden varaan perustuvan rakkauden tarkastelun *toimijuuden* ideale. Toimijuuden käsitteen avulla sosiaalista toimintaa ja vuorovaikutusta tutkitaan metodologisen individualismin näkökulmasta eli lähtökohtana on yksilön toiminta, vaikka tutkimuksen kiinnostuksen kohteena onkin sosiaalinen eli monen ihmisen toiminta. Tätä ei tule sekoittaa individualistiseen eetokseen, vaan metodologisessa individualismissa on kyse tutkimuksen teoreettisesta viitekehyksestä ja lähtökohdasta, jossa sosiaalista toimintaa ja ilmiöitä tarkastellaan keskittymällä yksilöön ja tämän toimintaan ja sen taustalla oleviin ehtoihin ja edellytyksiin.<sup>384</sup> Etiikan valossa toimijuuden lähtökohdaksi otetussa moraalisen toiminnan tarkastelussa kysymyksenä on, miten toimintaa edistää yksilön hyvää. Siten yksilön kärsimys ja sen vakavasti ottaminen on eettisen tarkastelun yksi luovuttamaton lähtökohta.

Toimijuuden voi määritellä kolmen tekijän avulla, joita ilman toimijuudesta ei voi puhua: intentionaalisuus, rationaalisuus ja kyvykkyys. Intentionaalisuus tarkoittaa, että ihmisellä on tavoitteita, joiden toteuttamisen pyrkimys ohjaa toimintaa. Olennainen tavoitteellisuuteen liittyvä käsite on intressi, joka tarkoittaa toimijan laajaa tavoitetta, jota tämä pyrkii toiminnallaan edistämään ja tavoittelemaan. Intressi ilmaisee sen, mitä toimija pitää hyvänä. Inhimillistä toimintaa ei voi kuvitella ilman rationaalisuuden ehtoa, jolla tarkoitetaan sitä, että ihminen pyrkii tavoittelemaan tärkeänä ja hyvänä pitämiään asioita joillakin järkevänä pitämillään keinoilla. Tällä ei tarkoiteta, että toiminta olisi aina objektiivisesti mitattuna järkevää, vaan sellaista rationaalisuuden minimiehtoa, että toimijan on ainakin toiminnan hetkellä pidettävä järkevänä niin asettamaansa päämäärää kuin sen tavoittelemiseksi asettamiaan keinoja. Toimijuutta määrittävällä kyvykkyydellä tarkoitetaan, että toimijan on kyettävä tavoittelemaan intressiensä toteutumista. Toimijuudesta ei ole mielekästä puhua ilman kyvykkyysehtoa.<sup>385</sup> Samalla se ohjaa ottamaan huomioon, että toiminnassa tavoitteena ei ole ainoastaan intressien edistäminen, vaan myös toimijan tulevan toiminnan turvaaminen. Tämä on olennainen näkökulma; inhimilliset resurssit ovat rajalliset.

---

<sup>384</sup> Heath 2015.

<sup>385</sup> Hallamaa 2017a, 20–22.

Toimijuuden ja yksilön hyvän näkökulmasta voi sanoa, että yksilön hyvää on toimijuuden vahvistuminen. Tämä on ohjaava taustaoletus Hallamaan yhteistoiminnan etiikassa, johon moraalisen toiminnan tarkastelussani nojaudun.

Toiminnan moraalisen onnistumisen edellytyksenä on, että toimijat tunnustavat toisensa vertaisikseen toimijoiksi, joilla on omia intressejä, joiden edistämiseksi he toimivat keinona toteuttaa niitä. Lisäksi toisen toimijana tunnustamiseen sisältyy se, että pitää toista sellaisena, jolla odottaa olevan jotain annettavaa niin itselle kuin toisille. Toimijan tunnustamisesta voi puhua *kunnioittamisena*.<sup>386</sup> Saarisen rakkauden typologian neljäs suunta on juuri hyväksyvä tunnustaminen ja kunnioittaminen.

Saarin viittaa hyväksyvään tunnustamiseen ja kunnioittamiseen kreikankielisellä *time*-termillä. Laajentuneessa muodossaan *time*-rakkauden mukainen tuntemattomille osoitettu kunnioittamiselle perustuva hyvä on radikaalia vieraanvaraisuutta, jota kristillisessä perinteessä on kutsuttu *filokseniaksi*. Kristillinen lähimmäisenrakkaus on luonteeltaan kunnioittamiselle perustuvaa muukalaisille ja vieraille ihmisille osoitettua vieraanvaraisuutta.<sup>387</sup> Siten voidaan sanoa, että myös lähimmäisenrakkauden on perustuttava vastavuoroisuuden edellytyksenä olevalle oletukselle, että rakkauden kohteella on jotain annettavaa joko takaisin tai sitten kolmansien osapuolten suhteen. Siksi esitän, että kristillisen rakkauden lähtökohtana ei voi olla varsinaisesti uhraavan jumalallisen rakkauden imitoiminen. Kaiken uhraava rakkaus epäonnistuu sen kohteen kunnioittamisessa, koska se ei odota, että tämä voisi kyetä vastavuoroiseen takaisin antamiseen.<sup>388</sup> Lisäksi, kuten Saarinen on esittänyt, uhraavassa rakkaudessa rakkauden lahjoittaja nousee huomion keskipisteeseen, vaikka rakkauden nimenomaisena tarkoituksena on nostaa sen kohde esiin.

Perusteluni kytkeytyy kristillisen rakkauden tulkinnan historiallisesti uudempaan päälinjaan, jossa ihmisen maallisiin haluihin ja niiden toteuttamiseen ei suhtauduta lähtökohtaisesti epäluuloisesti ja inhimillistä

---

<sup>386</sup> Hallamaa 2017a, 268.

<sup>387</sup> Saarinen 2015, 51–57.

<sup>388</sup> Peltomäki 2019b.

rakkautta ei perustella jumalallisen uhraavan rakkauden imitoimisella.<sup>389</sup> Tämän päälinjan taustalla on anglikaaniteologi C. S. Lewisin rakkauden teologia. Lewis hyödynsi klassisia rakkauden lajeja erottelevia käsitteitä. Hän tutki haluja *eros*-käsitteen avulla, jonka hän määritteli laajasti eikä kapeasti ainoastaan eroottisena rakkautena, mitä Saarinen rakkauden analyysissään seurasi. Myös Vikström on asettunut kannattamaan *eros*-rakkauden lajiin positiivista suhtautumista ja sen omaksumista kristilliseen etiikkaan.<sup>390</sup> Lewisin *erosta* ja haluamista koskevana perusargumenttina on, että ihmisyyttä ja inhimillistä toimintaa ei oikeastaan voi kuvitella ilman haluamista, josta itse asiassa kumpuaa paljon hyvää.<sup>391</sup> Voidaan sanoa, että esimerkiksi tieteen, taiteen, musiikin, urheilun tai tekniikan kentällä haluamiselle perustuva kunnianhimoinen edistystä tavoitteleva toiminta on hyvää ja tuottaa hyvää.

Kristillisen rakkauden tulkinnan päälinja, jossa inhimillisiin haluihin ja pyrkimiseen suhtaudutaan lähtökohtaisesti positiivisesti, antaa edellytykset perustella rakkaus vastavuoroisena toimintana, joka perustuu toisen ihmisen kunnioittamiselle. Tällainen kristillisen rakkauden malli ei kuitenkaan tarkoita, ettei uhraamisella pitäisi nähdä minkäänlaista roolia rakkaudessa. Myös toiselta hyvää odottavalta ja tämän toimijuutta kunnioittavalta rakkaudelta edellytetään tilanteesta ja sosiaalisesta suhteesta riippuen omien halujen toteuttamisesta luopumista. Myös vastavuoroisuudelle perustuva kristillinen rakkaus on luonteeltaan toisen ihmisen etua hakevaa ja edistävää. Se ei onnistu ilman egoistista minä-näkökulmasta luopumista.

Moraaliselta toimijalta edellytetään toisen ihmisen edun edistämistä ja toisaalta toimijuus ei onnistu ilman itselleen hyvän hakemisen kautta toteutuvaa toiminnan edellytysten varmistamista. Se vaikuttaa ratkaisemattomalta ristiriidalta. Toimijuutta määrittävien käsitteiden avulla voidaan purkaa altruismin ja egoismin välinen jännite, joka on perinteinen rakkauden teemaan kiinteästi kytkeytyvä, moraaliteoreettinen kysymys. Egoismilla tarkoitetaan oman edun hakemiseen keskittymistä. Se esittää vakavan haasteen moraaliselle toiminnalle ja ylipäättää sen mahdollisuudelle.

---

<sup>389</sup> Jeanrond 2010, erit. 135.

<sup>390</sup> Vikström 2016.

<sup>391</sup> Lewis 2017 [1960].

Syvän egoismin mukaan altruistinen eli puhtaasti toisen ihmisen hyväksi toimiminen on mahdotonta, koska ihminen hakee omaa etuaan myös silloin, kun tämä nimellisesti pyrkii edistämään muiden hyvää. Tällainen loppuun asti viritetty egoismi on luonteeltaan nihilistinen kanta moraaliin, mutta sen esittämä haaste on otettava vakavasti. Egoismin esittämän haasteen voi purkaa intressin käsitteen avulla. Vaikka toimijuuden ehtojen valossa on myönnettävä, että myös altruistiseksi tarkoitettu toiminta on sellaista, jota toimija pitää hyvänä, ei ole välttämätöntä, että toimija pitää toimintaansa nimenomaan itsensä kannalta hyvänä. Toisin sanoen, toimija edistää altruistisessa toiminnassaan jotain hyvänä pitämäänsä intressiä ja siitä juontuvaa tavoitetta tai päämäärää, mutta intressin ei tarvitse tarkoittaa toimijan itsensä kannalta edullista asiaa. Siten toisten hyvää hakevaa moraalista toimintaa ei pidä ymmärtää luonteeltaan egoistisena eikä toisaalta kaiken uhraavana, koska antaminen toteuttaa tai ainakin voi toteuttaa toimijan intressiä eli laajaa tavoitetta ja hyvänä pitämää asiaa.<sup>392</sup>

## 6.5 MAHDOTON RAKKAUDEN VAATIMUS

Etiikan perustana on kärsimyksen todellisuus. Moraalista toimintaa ja moraalisia käsityksiä arvioivaa etiikkaa tarvitaan, koska maailmassa on kärsimystä. Vastuullisen moraalisen arvioinnin lähtökohtana on kärsimyksen todellisuuden tunnustaminen ottamalla se *äärimmäisen* vakavasti.<sup>393</sup> Tästä näkökulmasta rakkauden eettisesti painava tehtävä on kärsimyksen lievittäminen. Sielunhoito liittyy siten etiikan perimmäiseen alueeseen tai tehtävään; sielunhoito on kristillisen kärsimyksen lievittämisen tapa.

Edellä tehdyn rakkautta ja moraalista toimintaa koskevan tarkastelun perusteella voidaan vielä erottaa rakkauden metafyyminen ja praktinen taso. Rakkauden ensimmäisyyden idea sisältyy rakkauden metafyyseen tasoon, joka viittaa ihmisissä hyvytenä ilmenevään voimaan, ihmisen haluun ja potentiaan tehdä hyvää. Voidaan myös esittää, että on metafyyminen

---

<sup>392</sup> Hallamaa 2017a, 34–41, 70–72.

<sup>393</sup> Nojaudun kärsimyksen vakavasti ottamiseen perustuvan etiikan kuvauksessa Sami Pihlströmin filosofiaan (Pihlström 2014b).

transsendentaalinen rakkaus, joka on aistihavaintojen ulkopuolella oleva elämää piirittävä tai elämässä vaikuttava hyvyyden voima. Tällainen transsendentaalinen rakkauden ajatus voidaan johtaa kristillisestä uskosta ja teologiasta tai sille voidaan antaa kristillinen tulkinta, jolloin rakkaus ymmärretään jumalallisena voimana. Rakkauden praktinen taso viittaa moraalisiin, hyvää tuottaviin tekoihin ja toimintaan, jota edellä erittelin rekognition, lahjan ja vastavuoroisuuden käsitteiden avulla.

Rakkauden kahden tason erittelemisen avaa hyödyllisen näkökulman, miten kärsimys ja rakkaus suhteutuvat toisiinsa. Rakkauden kahden tason avulla voidaan johtaa kaksi tapaa, joilla kärsimys ja rakkaus suhteutuvat toisiinsa. Praktisella tasolla rakkauden osoittaminen on hyvän tekemistä ja osoittamista kärsivälle ihmiselle. Näin rakkaus on moraalisessa toiminnassa toteutettavaa vastausta kärsimyksenä ilmenevään pahaan. Lisäksi rakkauden tasojen erottelun avulla voidaan eksplikoida ehkä ilmeinen mutta toistaiseksi implisiittiseksi jäänyt seikka, että rakkaus ja kärsimys ovat toistensa vastakohtaisuuksia: rakkaus on *hyvää* ja sen ilmenemistä, kärsimys on *pahaa* ja sen ilmenemistä.

Pragmatistinen kärsimyksen vakavasti ottamisen lähtökohta moraalisiin kysymyksiin pakottaa huolelliseen metafyyssisen pahaan määrittelyyn. Metafyyssisen pahan käsitteen avulla ei saa esittää näkökohtaa, että paha olisi ihmisen kokemuksesta irrallinen asia, jota voisi tarkastella puhtaasti teoreettisena ja jonain muuna kuin moraalisenä kysymyksenä. Paha on aina ennen kaikkea konkreettista, todellista ja aktuaalista, ja se ilmenee kärsimyksenä. Metafyyssisellä pahalla voidaan kuitenkin viitata ihmisessä olevaan ja ihmisyyteen väistämättä kuuluvaan kykenevyyteen tehdä pahaa ja tuottaa kärsimystä toisille.<sup>394</sup> Lisäksi, rakkauden ja kärsimyksen ymmärtäminen toistensa vastakohtaisuuksina – hyvänä ja pahana – avaa klassisen platonilaisen filosofian näkökohdan, että paha on hyvän poissaoloa.<sup>395</sup> Tällaisen pahan määritelmän ei saa antaa peittää alleen sitä, että todellisuudessa ihmiset tekevät aktiivisesti pahaa ja tuottavat kärsimystä.

---

<sup>394</sup> Ks. esim. Arendt 1963; Zimbardo 2008; Glover 2012.

<sup>395</sup> Kirkkoisä Augustinus, joka sovelsi platonilaista filosofiaa kristilliseen teologiaan, muotoili pahan nimenomaan hyvän poissaolona (Menn 1998).

Pahan ymmärtäminen hyvän totaalisena poissaolona on kuitenkin yksi olennainen ulottuvuus kärsimyksen ja rakkauden suhteessa: rakkauden puuttuminen ja rakkaudeton elämä on kärsimyksen täyttämää.<sup>396</sup>

On vielä pyrittävä vastaamaan kysymykseen, miksi tulee rakastaa ja miksi ihmisillä on velvollisuus kiinnostua toisten kärsimyksestä ja pyrkiä lievittämään sitä. Perimmäinen vastaus ei ole ilmeinen. Kristillisessä tunnustuksessa vastaus on Jeesuksen opetus, ennen kaikkea kultainen sääntö ja rakkauden kaksoiskäskey, jotka sanoittavat ikuisen moraalilain luonteen. Sekulaarissa yhteiskunnassa toimivan kirkon etiikan perustelujen odotetaan olevan kaikkien hyväksyttävissä ja rationaalisesti perusteltavissa. Ulkopuolinen epäilijä voisi kysyä, onko aivan kaikkien kärsimys otettava samalla tavalla vakavasti tai onko todellakin jokaisen tehtävä pyrkiä lievittämään kaikkien kohdalle osuvien kärsimystä.

Esitettyihin kysymyksiin ei ole ilmeistä vastausta. Yksi vaihtoehto on sanoa, että moraaliperustuu yhteiseen ihmisyyteen. Yhteiseen ihmisyyteen vetoaminen on kuitenkin siinä mielessä ongelmallista, että on epäselvää, mitä yhteiseen ihmisyyteen kuuluu. Ihmisyyteen vetoaminen rakentaa moraalin jonkinlaisten toisen asteen perustelujen varaan. Toisin sanoen moraalin velvoittavuuden perusteleminen ihmisyydellä edellyttäisi, että sovitaan ihmisyyttä määrittävistä piirteistä, joihin kaikki sitoutuisivat. Näin moraalin velvoittavuus perustuisi ongelmallisesti käsitykseen ihmisyyden attribuuteista.<sup>397</sup>

---

<sup>396</sup> Perisyntiopin moraalista ulottuvuutta voidaan selittää metafysisen pahan käsitteen avulla: ihmisyyteen kuuluu kykenevyys ja tiettyjen olosuhteiden vallitessa myös alttius tehdä pahaa. On kiinnostava kysymys, miten hyvän totaalisena poissaolona selitetty metafysinen paha suhteutuu rakkauden ensimmäisyyden ideaan. Onko paha kuitenkin ensin? Konkreettisesti mielessä, ihmisen kasvaminen yksilölliseksi persoonaksi ja moraaliseksi toimijaksi edellyttää, että syntyvä ihminen otetaan vastaan ihmisten keskuuteen, jossa hänelle osoitetaan rakkautta. Näin voisi perustella, että maailmaan syntyvää ihmistä ympäröi metafysisessä mielessä ensin paha ja vaara luisua tyhjyyteen ennen kuin on ihmisiä, jotka osoittavat rakkautta. Esimerkki johdattaa kuitenkin vinoutuneeseen tulkintaan siksi, että jo syntyvässä ihmisessä ruumiillistuu rakkaus; jo ihmisen syntyminen on edellyttänyt ihmisiä, joita on rakastettu ja jotka osoittavat rakkautta omassa toiminnassaan.

<sup>397</sup> Tämä voi kuulostaa käytännön tasolla kaukaa haetulta ja epäadekvaatilta ongelmalta, mutta kansanmurhissa tyypillisenä prosessina on juuri uhrien ihmisyyden ja niin sanotun samanlaisuuden kiistäminen.

Vakuuttavan ja käytännössä käyttökelpoisen metaeettisen perustelun moraalin normatiivisuudelle on antanut Emmanuel Levinas (1906–1995). Hän ei ole valistuksen filosofialle tyypillisen tavan mukaan tutkinut etiikkaa filosofian avulla tai vasta sen jälkeen, kun filosofian keinoilla on tutkittu, mitä voidaan ylipäättään tietää. Levinasin mukaan etiikka on filosofian lähtökohta; kaikki filosofia vasta seuraa etiikkaa, jonka lähtökohtana taas on toisen ihmisen eli Toisen olemassaolollaan subjektille eli Minälle esittämä äärimmäisen moraalisen vastuun vaatimus.<sup>398</sup> Äärimmäinen moraalinen vastuu tarkoittaa, että ihminen on aktuaalisessa vastuussa toisten ihmisten kärsimyksestä. Toisen jokaisessa kohtaamisessa esittämä vaatimus todellistuu tämän *kasvoissa*, joiden kautta Toisen *toiseus* ilmenee Minälle. Levinasin mukaan kasvoissa kohdattu toiseus herättää empatian, joka ei sinänsä ole etiikan perusta mutta jota ilman etiikkaa ei voisi kuvitella. Minä ei kuitenkaan koskaan voi lopulta päästä käsiksi Toisen tieto- ja kokemusmaailmaan niin, että Toisen tavan hahmottaa todellisuus voisi täydellisesti ymmärtää. Siksi Toinen jää väistämättä *toiseksi*. Toinen on väistämättä enemmän kuin Minä voi ymmärtää.<sup>399</sup>

Levinasin toiseuden etiikka oli vastalause aikansa länsimaiselle filosofialle, jossa moraalia tutkittiin subjektin näkökulmasta. Esimerkiksi subjektin lähtökohdakseen ottanut Kantin jälkeinen filosofia keskittyi yksilön tiedon rajoihin. Tällaisen filosofian avulla yritettiin selittää, kuinka yksilö toimii moraalisesti oman käsityskykynsä mukaisesti pyrkiessään ottamaan maailman haltuunsa. Filosofian lähtökohtana on tällöin se, että maailma avautuu subjektille sellaisena kuin tämä sen oman aisti- ja kokemusmaailmansa kautta ymmärtää. Tällaisessa tulkinnassa yksilön suhtautuminen maailmaan muodostuu Levinasin mukaan väistämättä välineelliseksi niin, että ihmisen ajatellaan suhtautuvan maailmaan ja asennoituvan siihen omien tarpeidensa näkökulmasta. Vaikka Levinas ei kiistänyt tätä ihmisyyttä koskevaa käsitystä,

---

<sup>398</sup> Tuohimaa 2013. Tarkalleen ottaen Levinas itse ei ajatellut esittävänsä metaeettistä teoriaa, vaan transsendentaalisen teorian, jonka perusideana on, että etiikka on ensimmäistä filosofiaa (Shaw 2008; Pöykö 2017.).

<sup>399</sup> Levinas 1969, 39; Levinas 1985, 96–97; Ks. myös Pöykö 2017.



hän vastusti sitä, että etiikka rakennetaan ottamalla lähtökohdaksi maailmaan välineellisesti asennoituva subjekti.<sup>400</sup>

Levinasin mukaan etiikka perustuu siihen, mitä tapahtuu kahden maailmaan välineellisesti asennoituvan subjektin kohtaamisessa, jossa kaksi Minää kohtaa toisissaan Toisen ja *toiseuden*. Juuri siitä syystä, että yksilö tulkitsee maailmaa väistämättä oman havainto- ja kokemustodellisuutensa lävitse, toinen ihminen on radikaalisti Toinen ja edustaa toiseutta. Juuri Toisen toiseus esittää Minälle moraalisen vastuun, jonka myötä Minän tapa asennoitua maailmaan välineellisesti järkkyy ja Minän on pakko ottaa huomioon Toinen eli toinen Minä. Nimenomaan toiseuden kohtaaminen herättää Minässä ymmärryksen moraalisesta vastuusta tai etiikan tajun, jota ei voida palauttaa mihinkään tätä kohtaamista edeltäviin epistemologisiin periaatteisiin.<sup>401</sup> Voidaan sanoa, että Levinasin etiikka on perustavanlaatuisesti metatason pragmatismia.<sup>402</sup>

Levinasin mukaan moraalinen vastuu on luonteeltaan ääretöntä eikä se ulotu ainoastaan kohdattuihin tai omaan havaintopiiriin osuviin ihmisiin vaan kaikkiin. Levinasin esittämä äärettömän vastuun velvoite on hätkähdyttävä; se tarkoittaa nimenomaan sitä, että Minä on äärettömässä moraalisessa vastuussa Toisesta ja tämän kärsimyksestä. Tämä vastuu ulottuu kaikkiin ihmisiin sillä perusteella, että Minä on tosiasiallisesti tietoinen siitä, että maailmassa on muita ihmisiä. Varsinaisesti kaikkiin ihmisiin ulottuva vastuu muodostuu siitä, että Minä vie Toisilta tai mahdollisilta Toisilta perustavalla tavalla tilaa, mikä on moraalinen kysymys.<sup>403</sup> Tässä valossa ihminen on Levinasin etiikassa aina perustavassa filosofisessa mielessä omaa etuaan hakeva tai ainakin itsensä säilyttämiseen pyrkivä kuluttaja ja käyttäjä.<sup>404</sup>

---

<sup>400</sup> Pöykkö 2017.

<sup>401</sup> Levinas 1985, 95–106.

<sup>402</sup> Viitataan pragmatismiin ennen kaikkea perustavana käytännöllisyytenä, mutta myös laajemmin pragmatistiseen filosofiaan ja etiikkaan, koska kärsimyksen vakavasti ottaminen on pragmatistista etiikkaa leimaava lähtökohta. Se, millä tavalla Levinasin etiikka voidaan ymmärtää pragmatistiseen filosofiaan kytkeytyvänä, liittyy kysymykseen pragmatistisen etiikan tarkemmasta luonteesta ylipäätään. Tässä olen seurannut pragmatistisen etiikan osalta Sami Pihlströmin teorioita.

<sup>403</sup> Levinas 1969, 82–84; 1985, 95–106.

<sup>404</sup> Shaw 2008, xxvii.

Ääretöntä moraalista vastuuta voidaan selittää transsendentaalisen syyllisyyden käsitteen avulla, jolla ilmaistaan moraalinen vastuu: syyllinen on se, joka on moraalisisessa vastuussa tuottamastaan pahasta ja kärsimyksestä tai epäonnistunut kärsimyksen lievittämisessä tai sen aiheutumisen estämisessä. Syyllisyyden käsite on etiikassa olennainen, koska moraalista ei ole mielekäästä puhua ilman käsitystä, että joku olisi syyllinen moraalista pahasta johtuvaan kärsimykseen. Pihlström viittaa transsendentaalisen termillä kantilaiseen tapaan käyttää kyseistä käsitettä. Transsendentaalista ei pidä tällöin sekoittaa transsendentiin, jolla uskonnon yhteydessä perinteisesti tarkoitetaan empiirisen todellisuuden ylittävää ja jolla Kant viittasi epistemologiaa koskevan filosofiansa puitteissa kokemus- ja havaintokyvyn ulkopuolella oleviin asioihin, joista ihminen ei voi saada tietoa. Transsendentaalisella Kant taas viittasi sellaisiin havaintojen ulkopuolella oleviin asioihin, joista mieli voi kuitenkin olla a priori tietoinen. Näin transsendentaalinen syyllisyys on syyllisyyttä asioista, joista subjekti ei ole suoraan tekojensa kautta vastuussa mutta joista hän on moraalisisessa vastuussa olemassaolonsa puolesta, mistä hän voi olla a priori tietoinen.<sup>405</sup>

Subjektin transsendentaalinen syyllisyys on väistämätöntä siksi, että äärettömän moraalisen vastuun täyttäminen ei ole mahdollista. Vilpittömätkin yritykset täyttää Toisen esittämä eettinen velvoite jäävät väistämättä vajaiksi. Se johtuu ensinnä toiseuden käsitteellisestä ja filosofisesta luonteesta: Minä ei kykene edes käsittämään Toisen tapaa hahmottaa maailmaa.<sup>406</sup> Lisäksi ääretön moraalinen vastuu jää täyttämättä ihmisen rajallisuuden vuoksi. Minän tehtävä ottaa vakavasti kaikki kärsimys ja poistaa se on rajallisten inhimillisten kykyjen takia mahdoton. Toimijuuden valossa voidaan sanoa, että resurssit ovat rajalliset ja että toimijan omasta näkökulmasta on keskityttävä myös toiminnan tulevien edellytysten turvaamiseen. Ihmisen rajallisuus merkitsee, että ihminen ei voi olla pelkästään antaja, vaan hänen on oltava myös saajana. Tämä on yksi olennainen näkökulma vastavuoroisuuteen sosiaalisen toiminnan moraalisenä ideaalina.

---

<sup>405</sup> Pihlström 2001, erit. 16–24.

<sup>406</sup> Tuohimaa 2001.

Levinas asettui vastustamaan länsimaista filosofian traditiota, joka on implisiittisesti omaksunut solipsistisen filosofian metodologian. Huolimatta esimerkiksi Kantin, Edmund Husserlin ja Ludwig Wittgensteinin vakavista pyrkimyksistä rakentaa etiikka toisen ihmisen huomioimisen varaan, lähtökohtana oli kuitenkin subjekti ja subjektia koskeva epistemologinen kysymys tiedon rajoista.<sup>407</sup> Aitoon intersubjektiivisuuteen perustuva etiikka edellyttää toiseuden todellisuuden ja sen kohtaamisesta syntyvän moraalisen vastuun ensisijaisuuden myöntämistä. Solipsismin vaara on ilmeinen myös metodologista individualismia hyödyntävässä, toimijuuteen perustuvassa etiikassa. Ilman toiseuden vakavasti ottamista toimijuus uhkaa määrittyä maailmaan oman kokemuksen perustalta asennoituvan subjektin kautta, jolloin muut ihmiset asettuvat subjektille välineelliseen asemaan.<sup>408</sup> Toiseudelle perustuvan etiikan ja metodologiseen individualismiin kytkeytyvän toimijuuteen perustuvan eettisen tarkastelun välistä teoreettista erottelua selventää se, että toiseus ja sen varassa oleva etiikka liikkuu metaetiikan ja metafysiikan alueella, ja moraalin tutkimus toimijuuden valossa on normatiivisen ja myös soveltavan etiikan alaa. Se ei kuitenkaan tarkoita, ettei Levinasin etiikalla olisi annettavaa todellisuutta koskevaan moraaliseen toimintaan ja sen tutkimukseen.

Se, että rakkauden eettisesti painava tehtävä on kärsimyksen lievittäminen, merkitsee myös, että rakkautta ei pidä tulkita ainoastaan kärsimyksestä vapaan ilon valossa. Ilolla on keskeinen rooli kristillisessä opetuksessa. Tässä tutkimuksessa on esitelty Lutherin käsitys spirituaaliteetista, jossa hengellinen prosessi kulkee Jumalan hylätyksi joutumisen helvetillisestä pelosta johtuvasta ahdistuksesta evankeliumin vapauttavaan iloon. Rakkaus on kristillisen opetuksen mukaan sellaista moraalista toimintaa, joka toteuttaa evankeliumin tehtävää ja siten evankeliumi tulee rakkaudessa välitetyksi. Tämän perusteella rakkauden filosofis-moraalisessa mielessä ”tarkoittamana päämääränä” tai seurauksena on kärsimyksestä vapaa ilo. Kuitenkin, koska rakkauden lähtökohtana ja välttämättömänä ehtona on kärsimyksen vakavasti ottaminen, rakkaus ei ole ainoastaan iloista ja vapaata. Maailmassa, jossa pahuus ja

---

<sup>407</sup> Moyn 2005.

<sup>408</sup> Pihlström 2020, erit. luku 5.

kärsimys ovat väistämättä todellisia, kärsimyksen vakavasti ottava rakkaus on myös ”melankolista” siinä mielessä, että se ei ole koskaan välinpitämätön muiden ihmisten kärsimyksen suhteen.<sup>409</sup>

Palaan vielä toiseuden teemaan siitä näkökulmasta, että nähdäkseni Levinasin käsitys ihmisen väistämättömästä toiseudesta esittää haasteen intersubjektiiviselle ihmiskäsitykselle. Käsitys ihmisen toiseudesta toiselle ihmiselle perustuu sille, että ihmisen omat kokemukset ja ajatukset ovat nimenomaan hänen omiaan. Kukaan muu ei pääse niihin sellaisenaan käsiksi; ihminen on toiselle ihmiselle Toinen, tavoittamaton. Tässä mielessä myös intersubjektiivisen ihmiskäsityksen – ainakin toiseuden valossa ymmärrettynä – perustalla on solipsismi, jonka mukaan subjektina toimivan minän näkökulma on ensisijainen.

Levinas ei kuitenkaan tarkoittanut, että toiseus johtaisi itsekeskeiseen minä-näkökulman perustalta elettyyn elämään, vaan päinvastoin Toisen kohtaaminen synnyttää radikaalilla tavalla äärimmäisen moraalisen vastuun. Minä-Sinä-suhteessa syntyvä moraalinen vastuu ei ole niinkään pragmaattinen huomio siitä, mitä ihmisten välisissä kohtaamisissa tapahtuu, vaan selittää ihmisyyden perustavaa intersubjektiivista olemusta. Levinasin filosofiasta voidaan johtaa moraalista toimintaa koskeva normatiivinen tulkinta, että ihmisen moraalinen vastuu toteutuu Toista ihmistä kohti ulottumisen pyrkimyksen kautta. Toista ihmistä ei voi lopulta täysin tavoittaa, mutta häntä kohti on kuitenkin ulotuttava ja pyrittävä kuromaan subjektien lopulta ylittämätöntä etäisyyttä. Voidaan sanoa, että toiselle ihmiselle lähelle tuleminen on erityisen tärkeää kärsimyksen kohdalla ja sen lievittämisessä. Terapeuttinen sielunhoito perustuu ihmisen kunnioittamisen kautta toteutuvalle läsnäololle, joka mahdollistaa kärsivän ja autettavan toisilleen lähelle tulemisen. Siksi kärsimyksen lievittäminen on sosiaalista toimintaa, jossa vahvimmin toteutuu elämää määrittävä intersubjektiivisuus. Näin ymmärrettyä kärsimyksen lievittämistä voi edelleen tarkastella kysymällä, miten kärsimyksen oikeastaan tulisi suhtautua. Tarkastelen kärsimykseen suhtautumista paitsi eettisenä kysymyksenä myös kristillisen opin valossa.

---

<sup>409</sup> Pihlström & Kivistö 2019.

## 6.6 PAHAN ONGELMA, KÄRSIMYS JA SIELUNHOITO

Pahan ongelma on keskeinen ja perinteinen kysymys kristillisyydessä. Filosofis-loogisesti pahan kristillinen ongelma on, miten omnipotenssin ja loputtoman hyvän Jumalan luomassa maailmassa voi olla pahaa. Maailman luonut omnipotenssi ja loputtoman hyvä Jumala ja pahan olemassaolo ovat loogisesti yhteensovittamattomia premissejä. Luterilaisessa opetuksessa pahan alkuperä selittää syntiinlankeemuksella, jossa ihminen valitsi pahuuteen johtaneen polun tai pahuuden juuren pyrkimällä nousemaan Jumalan rinnalle.<sup>410</sup> Syntiinlankeemus ei kuitenkaan selitä eikä edes pyri selittämään kärsimyksen alkuperää rationaalisesti tyydyttävällä tavalla, vaan kyse on ihmisen luontoa sekä ihmisen ja Jumalan suhdetta koskevasta uskonnollisesta selityksestä. Syntiinlankeemus ja siitä seuraava maailman syntisyyden tila eivät myöskään sinällään selitä, mikä on ihmisen kärsimyksen tarve ja merkitys.<sup>411</sup>

Pahan ja kärsimyksen ongelma on syvästi pastoraaliteologinen ja sielunhoitoa koskeva ongelma. Tällöin lähtökohtana ei ole niinkään pahan ongelman loogis-filosofinen erittely, vaan se pragmaattinen huomio, että kärsimys on todellinen asia ja siten eettisesti äärettömän painava kysymys ja ylipäätään etiikan lähtökohta.<sup>412</sup> Tästä näkökulmasta keskeinen filosofinen erottelu koskee sitä, pyritäänkö kärsimys selittämään antamalla sille jonkinlaista tarvetta tai tehtävää täyttävä merkitys. Tällaista kärsimyksen selitystä kutsutaan teodikeaksi.<sup>413</sup> On toinen kysymys, millä tavalla teodikea omaksutaan osaksi pastoraalisia käytänteitä. Lutherin teologia on yksi esimerkki teodikean ohjaamasta pastoraalisesta toiminnasta. Lutherille kärsimys oli välttämätön kristillisen spirituaalisen elämän lähtökohta, koska ihmisen kärsimys osoitti ihmisen Jumalan armon tarpeen ja Jumalasta riippuvaisuuden. Siten kärsimys oli olennainen osa Lutherin spiritualiteetin

---

<sup>410</sup> Vainio 2020, 66–67.

<sup>411</sup> Apologeettisesti kristillistä uskoa tarkasteleva voisi väittää, että syntiinlankeemuksesta juontuva paha ja kärsimys on koherentisti selitettävissä. Tällöinkin joutuu kuitenkin myöntämään, että selitys ei ole sillä tavalla ilmeinen ja rationaalisesti perusteltavissa, että sitä voisi puolustaa ilman kristillisen opetuksen ja uskon ydinasioiden kuten Jumalan olemassaolon omaksumista, tai ainakaan tällaista syntiinlankeemusta koskevaa selitystä ei ole vielä esitetty.

<sup>412</sup> Pihlström 2014b, 12–21.

<sup>413</sup> Pihlström 2014b, 35–41.

teologiaa. Tämän mallin puitteissa Lutherin sielunhoidollinen perusvastaus kärsivälle ihmiselle olikin se, että kärsimys ohjaa tätä lähemmäs Jumalaa.

Luther ei kuitenkaan tulkinnut ruumiillista sairautta ainakaan aina suoraviivaisesti uskonnollisena asiana sinänsä, vaikka sairaudesta johtuva henkinen kärsimys oli mitä suurimmassa määrin uskonnollinen kysymys. Hän ei siis seurannut johdonmukaisesti sellaista vanhatestamentillista käsitystä, jossa kärsimys on rangaistus joko omista tai esi-isien synneistä, vaikka Luther ajatteli kärsimyksen johtuvan laajassa mielessä Jumalan vihasta syntiä kohtaan.<sup>414</sup> Tällainen Vanhan testamentin kirjojen pitkälti edustama kärsimystä koskeva käsitys on vieras tämän hetken kirkolle, mutta se on sikäli olennainen, että siihen karma-termillä viitattu maallinen versio on tunnettu ja sillä on myös ainakin jonkin verran suosiota nykyisessä länsimaaisessa kulttuurissa.<sup>415</sup>

Susan Neiman on esittänyt tärkeässä moraalifilosofiaa ja sen historiaa koskevassa puheenvuorossaan, että pahan ja pahuuden olemassaolon kysymys on keskeinen nykyistä ajattelua selittävän valistuksen filosofian ymmärtämisessä. Valistuksen keskeisenä piirteenä oli teodikea-selitysten vähittäinen hajoaminen. Neiman esittää, että suhtautuminen luonnolliseen pahaan järkkäytyi erityisesti Lissabonin tuhon jälkeen maanjäristyksen (1755) jälkeen. Maailman pahuuden selittäminen kristillisen opin perustalta syntiinlankeemuksesta johtuvana tilana ei enää riittänyt vastaukseksi. Tämän voi toisaalta selittää lumouksen purkautumisen seurauksena, miten minä olen tässä tutkimuksessa selittänyt kärsimyksen tulkinnan muutoksen. Onkin mielekkäämpää selittää luonnollisen pahaan suhtautumisen muutos pitkän ajan kuluessa tapahtuneena muutoksena kuin yhtäkkisesti Lissabonin maanjäristyksen ja sitä seuranneiden keskusteluiden jälkeen. Suhtautuminen moraaliseen pahaan taas järkkäytyi natsi-Saksan tuhoamistoiminnan selvittyä muulle maailmalle toisen maailmansodan jälkeen. Tällaisiin kauheuksiin

---

<sup>414</sup> Tappert 1960, 16–17.

<sup>415</sup> Karma on alun perin hindulainen ja buddhalainen käsite, jolla viitataan yksilöä koskevaan tekojen ja seurausten kausaliteettiin, jonka mukaan hyvistä teoista seuraa niiden tekijälle hyvää ja pahoista teoista pahaa. Vaikka länsimaissa karma-termin käyttö on irrotettu sen uskonnollisesta yhteydestä, karma ei voi puhtaasti olla maallinen käsite, vaan edellyttää jonkinlaisen yliluonnollisen olemassaoloa, jonka voimasta kausaliteetin ajatellaan toteutuvan.

kykenevän ihmisen moraalisen toiminnan selittäminen valistuksen kehitysuskon perinnön puitteissa ja ainoastaan rationaalisena kysymyksenä ei ole enää ollut mielekäästä.<sup>416</sup>

Käsillä olevan aiheen kannalta on olennaista keskittyä siihen, millaiseen kärsimyksen lievittämisen tapaan kärsimyksen teodikea-selitys ohjaa. Teodikea on eettisesti ongelmallinen tapa suhtautua kärsimykseen. Konkreettisesti, esimerkiksi lapsensa menettäneelle on loukkaavaa ja tämän kokemuksen sivuuttavaa antaa tapahtuneelle minkäänlaista selitystä. Lutheria seuraten selitys olisi senkaltainen, että lapsensa menettäneen on annettava kokemuksen ohjata itseään parempaan Jumalan ja tämän suuruuden tuntemukseen ja siten lähemmäs Jumalaa. Tällainen kristillinen teodikea sitoutuu todellisuutta koskevaan käsitykseen, jossa hyvä lopulta voittaa, mistä myös johdetaan käytännön pastoraalinen sielunhoidollinen toimintamalli; pelastuksessa koituva uskonnollinen hyvä on arvokkaampaa kuin ihmisen maallinen hyvä. William James kiinnitti huomiota siihen, että tällainen tulkinta antaa tai ainakin uhkaa antaa vapauden moraaliseen laiskuuteen, jossa kärsimyksen aktuaalinen ongelma sivuutetaan sillä, että hyvän ajatellaan kuitenkin lopulta voittavan. James kutsui tällaista ajattelutapaa moraalisen vapaapäivän ottamiseksi. Kärsimyksen vakavasti ottamisen perustalta moraalisia vapaapäiviä ei kuitenkaan ole, vaan kärsimys tunnustetaan aktuaalisena ja todellisena ihmistä koskettavana ongelmana: kärsimystä on pyrittävä lievittämään.<sup>417</sup>

Rekognitioteorian valossa voi sanoa, että teodikea on kokonaisvaltainen misrekognitio. Teodikean voi eritellä epäonnistuvan kärsivän yksilön, kärsivän kokemuksen, kärsivän yksilön kokemuksen sanoittamisen vilpittömyyden sekä kärsivän yksilön itsensä vilpittömyyden ja siten tämän moraalisen toimijuuden tunnustamisessa. Ylipäättään toisen ihmisen toiseuden kunnioittaminen edellyttää sen tunnustamista, että toisen kokemusta ei voi lopulta täysin ymmärtää, missä teodikea kokonaisvaltaisesti epäonnistuu. Siksi moraalisesti vastuullinen, kärsimyksen vakavasti ottava ja toiseutta kunnioittava tapa

---

<sup>416</sup> Neiman 2014.

<sup>417</sup> Pihlström 2014b, 59–62.

suhtautua kärsimykseen on olla antamatta sille minkäänlaista selitystä. Tällaista kärsimykseen suhtautumista kutsutaan antiteodikeaksi.<sup>418</sup>

Lauri Snellman on ansiokkaassa väitöskirjassaan tutkinut pahan ongelmaa filosofisena kysymyksenä. Snellman on tutkinut pahan ongelmaa koskevia filosofisia tarkastelumalleja Wittgensteinin kielifilosofian mallin mukaisina kielipeleinä, jotka perustuvat jonkinlaiselle kielelliselle pahan ongelmaa koskevalle lähtökohdalle. Tämän perustalta Snellman esittää, että pahan olemassaolo on filosofisesti selitettävissä osana maailman mielekästä rakennetta.<sup>419</sup> Samalla, kun Snellmanin tapa lähestyä pahan ongelman filosofiaa on innovatiivinen ja tuo keskusteluun uuden näkökulman, se perustuu sellaiselle lähtökohdalle, jonka Pihlströmin antiteodikea-teesin mukaisesti eksplisiittisesti hylkään. Tämän kannattamani lähtökohdan mukaan pahaan ei voi suhtautua filosofisena kysymyksenä. Paha ei ole teoreettinen probleema, joka pitäisi ratkaista siksi, että se haastaa elämän ja todellisuuden mielekkyyden. Paha on ongelma, koska se aiheuttaa kärsimystä, ja siksi paha tulee tarkastella ennen kaikkea moraalisena ongelmana. Kaikki muut lähestymistavat ovat eettisesti kestäättömiä, vaikka ne olisivat filosofisesti kiinnostavia.

Kärsimyksen tulkinnan näkökulmasta käänne terapeutiseen lähestymistapaan on ollut käänne teodikean ohjaamasta pastoraalisesta toiminnasta antiteodikealaisen kärsimyksen tulkinnan määrittämään sielunhoitoon. Terapeutin lähestymistavan sielunhoidossa sielunhoitaja ei pyri ikään kuin ylhäältä alaspäin välittämään kristillisestä opista johdetun kärsimyksen tulkinnan mukaista sanomaa, vaan asettuu kärsivän rinnalle yrittämättä antaa kärsimykselle mitään selitystä. Se tarkoittaa sitä, että kärsimyksen kohtaaminen pakottaa aina nöyryyteen ja myös epävarmuuteen: läheisensä menettäneen tai vakavasti sairastuneen edessä on suostuttava siihen, että miksi-kärsimykseen ei ole vastausta.

---

<sup>418</sup> Pihlström & Kivistö 2016, 1–10. Jobin kirja on kärsimyksen ongelmaa tarkasteleva klassikko, joka ei anna kärsimykselle selitystä ja edustaa siten antiteodikealaista kärsimykseen suhtautumista. Kärsimyksen selittäminen synnin seurauksena ei siis ollut kaikkien Vanhan testamentin kirjojen omaksuma kärsimyksen tulkinta.

<sup>419</sup> Snellman 2020.



Toisaalta, tarkalleen ottaen, Kilpeläisen sielunhoidon teologiassa oli vielä teodiakalainen jäänne. Kilpeläinen perusteli kirkon tehtävän ja evankeliumin toteutumisen auttamiseen keskittyvässä sielunhoidossa sillä, että autettava tulkitisi saamansa avun kristillisesti. Pahan ongelman ja kärsimyksen tulkinnan valossa Kilpeläisen voi sanoa esittäneen, että sielunhoitaja ei voi perustaa toimintaansa teodikealaiselle kärsimyksen tulkinnalle, mutta autettava itse kuitenkin tekee kärsimyksestään kristillisen tulkinnan, joka sisältää kärsimyksen selityksen. Tämän perusteella Kilpeläinen päätyi kannattamaan kristillisestä opetuksesta kumpuavaa teodikea-vastausta kärsimyksen tarkoitukseen ja merkitykseen.

Kilpeläisen odotus, että autettava tulkitsee saamansa avun kristillisenä, on filosofisesti ongelmallinen, koska se päättyy lopulta ainakin heikossa mielessä teodikea-tulkintaan. Toiseksi, pragmaattisena huomiona, sekularisoituneessa yhteiskunnassa ihmisillä ei voi yleisesti ottaen odottaa olevan enää riittävässä määrin kristinuskoa koskevaa tietoa, jotta nämä tulkitisivat omaa kärsimystään ja siihen avun saamista kristillisen opetuksen puitteissa.<sup>420</sup> Lisäksi oletus, että autettava tulkitsee papilta saamansa avun kristillisenä, on *toiseuden* valossa filosofisesti ongelmallinen. Levinasin *toiseuden* käsitteen valossa on ylipäättään vääristynyttä tehdä ainakaan normatiivisia tai teologisesti ohjaavia tulkintoja sen perusteella, millä tavalla ihminen kokee tietyt asiat. Toisen *toiseuden* kunnioittaminen sen sijaan edellyttää, että toisen ihmisen puolesta ei tehdä tulkintoja siitä, miten tämä asiat kokee, hahmottaa ja ymmärtää. Tässä mielessä oletus, että autettava tulkitsee saamansa avun kristillisesti tai millään muullakaan ennalta määritetyllä tavalla, epäonnistuu toisen ihmisen *toiseuden* kunnioittamisessa ja on siten misrekognition muoto.<sup>421</sup>

Kilpeläisen sielunhoito perustuu kuitenkin pragmaattisella tasolla antiteodikealaiselle kärsimyksen tulkinnalle, koska käytännössä sielunhoitajan ei tule lähimmäiskeskeisen sielunhoidon periaatteiden mukaan pyrkiä antamaan autettavan kärsimykselle kristillisestä uskontulkinnasta juonnettua

---

<sup>420</sup> Peltomäki 2019a.

<sup>421</sup> Tämän valossa olisi moraalisesti kestävämpää ja autettavaa ja tämän *toiseutta* kunnioittavaa pyrkiä eksplikoimaan kristillisestä uskosta kumpuavia merkityksiä kunhan se tehtäisiin terapeutin lähestymistavan periaatteiden ja antiteodikealaiseen kärsimykseen suhtautumisen mukaisella tavalla.

selitystä. Siksi voidaan sanoa, että Kilpeläisen sielunhoidon menetelmä edustaa käännettä antiteodikealaiseen kärsimyksen tulkintaan, jota myöhemmin Paavo Kettunen sovelsi puhtaammin esittäessään, että sielunhoidon tulee olla avointa ja etukäteen määrittelemätöntä.

Mitä antiteodikealainen kärsimykseen suhtautuminen tarkoittaa? Lähestyn kysymyksiä tarkastelemalla ensin lyhyesti, minkälainen on lapsensa menettäneen tai vakavasti sairastuneen ihmisen kärsimyksen prosessi ja millainen rooli uskonnollisuudella ja uskonnollisilla kysymyksillä on tai voi olla kärsimyksen prosessissa. En keskity vakavan kriisin kohdanneen ihmisen toiminta- ja prosessointimalleihin psykologisenä kysymyksenä esimerkiksi coping- tai resilienssi-käsitteiden avulla. Sen sijaan keskityn kärsimyksen prosessin eksistentiaaliseen ulottuvuuteen. Syvän kärsimyksen aiheuttama eksistentiaalinen prosessi on moniulotteinen ja keskityn seuraavassa vain sitä koskeviin yhteisiin tekijöihin.

Vakavasti sairastuneet ja suuren surun kohdanneet ajautuvat tyypillisesti elämän perustavia arvoja ja merkityksellisyyttä haastavaan eksistentiaaliseen prosessiin, jossa elämän mielekkyys tulee kyseenalaistetuksi. Viitataan elämän mielekkyydellä sananmukaisesti elämän mielekkyyteen, jonka vastakohtana on elämän ja olemassaolon absurdus ja mielettömyys.<sup>422</sup> Elämän merkityksellä tarkoitan merkitysten kokonaisuutta, jolle elämän mielekkyys perustuu.<sup>423</sup> Arkisessa puheessa samaan asiaan viitataan elämän tarkoituksella, mutta tarkoitus ei ole aivan tarkka termi tässä merkityksessä, koska tarkoituksella

---

<sup>422</sup> Elämän mielekkyys ja absurdus on eksistentiaalifilosofian lähtökohtainen kysymys. Esimerkiksi tämän filosofisen perinteen edustaja Albert Camus piti itsemurhaa ainoana tärkeänä filosofisena kysymyksenä – ei siksi, että itsemurha olisi eettinen ongelma, vaan siksi, että todellisuuden absurdus kyseenalaistaa elämisen mielekkyyden. Todellisuuden absurdiudesta johtuen ihmisellä ei pitäisi olla mitään syytä jatkaa elämää, mutta jokin estää tekemästä itsemurhaa. Tämä ongelma askarrutti Camus’ia (Camus 1990 [1945]).

<sup>423</sup> James Tartaglia on esittänyt, että elämän merkitys (tai tarkoitus) -käsite on luonteeltaan metafyyminen. Tartaglian mukaan metafyyisistä elämän merkitystä ei voida muotoilla ilman uskoa transsendentin olemassaoloon ja Nietzschen jälkeisessä filosofiassa tukeutuminen transsendentia edellyttävään metafyyiseen elämän merkityksen muotoiluun on tullut mahdottomaksi (Tartaglia 2016). Olen selittänyt saman asian lumouksen purkautumisena ja maallistumisen prosessina ja tarkastellut, mitä tämä tarkoittaa kirkon jäsenenä olevan kristityn kannalta: kirkon usko kuolemanjälkeiseen elämään ei ainakaan lähtökohtaisesti ja vallitsevasti määritä ihmisten kokemusta ja käsitystä elämän merkityksestä.

viitataan ennemmin jonkin asian kausaaliseen lopputulokseen, jota elämän mielekkyys -käsite ei edellytä.<sup>424</sup> Vielä erotan elämän merkityksellisuuden termin, jolla tarkoitan ihmisen kokemusta elämän mielekkyydestä ja sen perusteluista.

Vakavan kriisin aiheuttama eksistentiaalinen prosessi koskee ensinnä itse tapahtumaa: miksi lapseni kuoli, mikä merkitys lapseni kuolemalla on, miksi sairastuin, mikä merkitys sairaudellani on.<sup>425</sup> Lisäksi eksistentiaaliset kysymykset koskevat ylipäätään elämää ja sen mielekkyyttä ja merkitystä. Lapsen menetys haastaa maailman ennustettavana ja merkityksellisenä hahmottamisen, joka on ihmiselle välttämätön tarve. Siksi tapahtumaa koskeva miksi-kysymys ulottuu koko elämää koskevan merkityksen ja merkityksellisuuden kyseenalaistetuksi tulemiseen.<sup>426</sup> Vakavasti sairastuneen oma elämä tulee konkreettisesti uhatuksi. Sairastumista ja sairautta koskevat miksi-kysymykset käsittelevät samalla sitä, mitä merkitystä elämällä ylipäätään on.<sup>427</sup>

Sekä lapsensa menettäneiden että vakavasti sairastuneiden eksistentiaaliseen prosessin ytimessä on elämän merkityksen kyseenalaistetuksi tuleminen. Prosessin sisältönä on elämän merkityksen ja siihen kytkeytyvien syvien arvojen uudelleen muotoutuminen. Eksistentiaalisen prosessin onnistumisena voi pitää ihmisen omaa kokemusta menetyksestä selviämisestä ja omaan sairauteen sovinnoillisesta suhtautumisesta.<sup>428</sup> Molemmissa tapauksissa eksistentiaalisen prosessin onnistuminen edellyttää kärsimyksen kokemuksen rakentumista osaksi elämän merkitystä ja merkityksellisyyttä. Uskonnolliset ja spirituaaliset kysymykset ja selitykset voivat olla osa eksistentiaalista prosessia ja uskonnollisuus voi olla merkittävä

---

<sup>424</sup> Jotkin tämän keskustelun yhteydessä viittaamani suomenkieliset tutkimukset käyttävät (elämän) tarkoitus -termiä, joka vastaa tutkimuksissa käytetyn englanninkielisen kirjallisuuden *meaning*-sanaa (Virtaniemi 2017, 37–38; Itkonen 2018, 53; Koskela 2021). Tässä yhteydessä *meaning*-sanon parempi suomenkielinen vastine on merkitys, jota Saarelainen (2021) käyttää. Elämän tarkoitus on toisaalta vakiintunut termi suomenkielisessä filosofisessa keskustelussa, joten sitäkin on perusteltua käyttää.

<sup>425</sup> Juha Itkosen kuvaamat pienen lapsen menettäneiden vanhempien lapsen kuoleman kokemusta ja surua koskevat narratiivit kietoutuvat miksi-kysymysten ympärille (Itkonen 2018).

<sup>426</sup> Koskela 2021.

<sup>427</sup> Saarelainen 2017, 45–47; Virtaniemi 2017, erit. 19–21.

<sup>428</sup> Mäkinen 2021.

tekijä prosessin onnistumisen kannalta.<sup>429</sup> Joka tapauksessa prosessin onnistuminen edellyttää, että lapsen menetys tai oma sairastuminen saa jonkinlaisen merkityksen.<sup>430</sup> Tämän perusteella voidaan esittää keskeisen tärkeä huomio teodikea-keskusteluun.

Moraalin kannalta välttämätön antiteodikealainen suhtautuminen kärsimykseen tarkoittaa tarkemmin sitä, että toisen ihmisen kärsimykselle ei anneta ennalta määriteltyä selitystä tai syytä. Toisin päin, antiteodikean vaatimus ei tarkoita, että kärsivä ihminen itse ei saisi etsiä kärsimykselleen jotain syytä. Päinvastoin tutkimukset vakavan kriisin aiheuttamasta eksistentiaalisesta prosessista osoittavat, että kärsimyksestä selviäminen tai siihen kärsivän kannalta mielekäs suhtautuminen edellyttää tapahtuneelle merkityksen muotoutumista ja sen rakentumista osaksi elämän merkitystä ja merkityksellisyyttä. Samat tutkimukset tukevat antiteodikealaista kärsimykseen suhtautumista, koska kärsimyksen aiheuttaman eksistentiaalisen prosessin onnistuminen edellyttää, että kärsivä itse löytää tapahtunutta koskevat merkitykset eikä niitä voi tarjota ihmiselle ulkopuolelta ikään kuin annettuna.<sup>431</sup>

Näin kärsimyksen eksistentiaalista prosessointia koskevien tutkimusten tulokset tukevat myös terapeutista henkisen auttamisen lähestymistapaa, jossa kärsimykselle ei anneta ennalta muotoiltua selitystä, vaan apu muodostuu dialogisessa vuorovaikutuksessa autettavan kärsimyksen lievittämiseksi siten kuin autettava itse kärsimyksen ymmärtää. Siten terapeutisessa lähestymistavassa omaksuttu antiteodikealainen kärsimyksen tulkinta on edellä esitettyjen argumenttien perusteella paitsi eettisesti kestävä, empiirisen kärsimyksen prosessia koskevien tutkimusten mukaan myös kärsimyksen lievittämisen kannalta toimiva tapa suhtautua kärsimykseen.

Toimijuuden käsitteen valossa voi sanoa, että kärsimyksen prosessoinnin on perustuttava toimijuuden varaan. Avun tavoitteena ei ole pyrkiä autettavan puolesta selittämään kärsimyksen aiheuttamaa tapahtunutta ja tarjoamaan sille elämän mielekkyyttä rakentavaa merkitystä. Avun tehtävänä on tukea kärsivää

---

<sup>429</sup> Virtaniemi 2017, 246–250; Itkonen 2018, 286–287; Koskela 2020.

<sup>430</sup> Mäkinen 2021; ks. myös Saarelainen 2017, 51–53.

<sup>431</sup> Itkonen 2018, 271; Saarelainen 2021.

vahvistamalla tämän omaa toimijuutta. Tämä ei tarkoita toimintakyvyn vahvistamista tai jonkinlaista voimaannuttamista, vaan toimijuuden vahvistamista kärsimyksen ja eksistentiaalisten kysymysten prosessointia koskien.

Oman kärsimyksen eksistentiaalinen prosessointi ja pyrkimys ymmärtää oma kärsimys osana elämän merkityksellisyyttä ja mielekkyyttä ei kuitenkaan tarkoita, että omasta kärsimyksestä a posteriori prosessoiduista merkityksellisyyksistä voisi johtaa universaaleja a priori kärsimykselle merkityksen antavia selitysmalleja. Tämä tapahtuu usein huomaamatta. Esimerkiksi elämäntapalehdissä ja oma-apukirjallisuudessa on tyypillistä tuottaa kärsimysnarratiivia, jonka perusmuotona on, että henkilö on kokenut traumaattisen asian ja kertoo myöhemmin siitä selvittyään, mitä hän on oppinut ja miten on ihmisenä kasvanut. Kärsimystä kokeneilla ihmisillä on oikeus puhua kokemuksistaan. Kuitenkin tapa tuottaa kärsimysnarratiivia on ongelmallinen, koska tällöin kärsimykseen liitetyt merkitykset kuten voimaantumisen, viisastuminen ja ihmisenä kasvaminen saavat yleisen kärsimyksen tarkoitusta selittävän teodikea-merkityksen.<sup>432</sup>

Esitän, että teodikea ei epäonnistu ainoastaan moraalin kannalta. Pyrkimys antaa kärsimykselle sen tarkoituksen, syyn ja tarpeen selittävä universaali selvitys a priori on projekti, joka epäonnistuu väijäämättä. Se johtuu kärsimyksen käsitteellisestä olemuksesta pahana. Kärsimyksenä ihmiselle koetuksi tuleva paha ajaa ihmisen elämän mielekkyyttä kyseenalaistavaan eksistentiaaliseen prosessiin. Kärsimys on itse elämän estymistä, jossa merkityksettömyyteen ajava paha tyhjentää elämästä hyvän ja rakkauden, joiden varaan elämän mielekkyys ja merkityksellisyys rakentuu.<sup>433</sup> Mitä tästä pitäisi sanoa sen valossa, että syvää kärsimystä kokeneen ihmisen on kyettävä eksistentiaalisen elämän merkityksellisyyttä koskevan prosessin myötä hahmottamaan kokemansa osana elämän mielekkyyttä? Voi sanoa, että totaalisesti pahan täyttämässä elämässä, jossa ei ole hyvää eikä rakkautta, ei ole

---

<sup>432</sup> Tätä problematiikkaa on käsitelty tutkimalla länsimaista yhteiskuntaa niin sanottuna terapeutisena kulttuurina (ks. Illouz 2008, erit. 171–176; Madsen 2014, erit. 1–10). Olen toisaalla tarkastellut lähemmin sielunhoidon terapeutista lähestymistapaa terapeutin kulttuurin valossa (Peltomäki 2019c).

<sup>433</sup> Utriainen 2004.

mahdollista hahmottaa kärsimystä osana mielekkäänä koettua elämää. Kärsimyksen subjektiivinen merkityksellistämisen prosessi edellyttää siten elämässä toteutuvaa hyvää. Filosofiset teodikea-projektit pahan selittämiseksi taas eivät niinkään kosketa tarkalleen ottaen pahan selitysmalleja, vaan sitä, miten paha ymmärretään todellisuudessa, jossa toteutuu hyvä. Paha ja pahuus on väistämättä ainoastaan absurdia.

Voidaan esittää kysymys, miten itse valittu kärsimys tulisi ymmärtää antiteodikea-teesin valossa. Voiko itse valittu kärsimys olla luonteeltaan mielettöntä? Esimerkiksi ankaraa uskonnollista asketismia harjoittavat tai äärimmäisen rankkaa harjoitusohjelmaa noudattavat huippu-urheilijat joutuvat kärsimään valintojensa vuoksi. Tällöin kärsimys ei kuitenkaan ole käsitteellisessä mielessä tarkasti ottaen pahaa, vaan se sitoutuu ihmisen hyvänä pitämään laajempaan tavoitteeseen. Uskonnollinen kilvoittelija tavoittelee Jumalan suosiota ja pelastumista, urheilija tekee kaikkensa menestyäkseen kilpailuissa. Tällaisen itse valitun kärsimyksen kohdalla toimija antaa kärsimykselleen a priori merkityksen, joka kytkeytyy oikeasti tavoiteltavaan asiaan. Itse valittu kärsimys valaisee myös sitä, että ihminen voi oppia kärsimyksestä. Koettu syväkin kärsimys saattaa kasvattaa ja vahvistaa ihmisenä. Olisi kuitenkin raskas virhe tämän perusteella esittää, että kärsimyksen tehtävänä on opettaa ja kasvattaa tai antaa kärsimykselle filosofinen selitysmalli, jonka mukaan kärsimystä tarvitaan pedagogisista syistä. Ainoastaan omaa kärsimystä voi tulkita elämän merkityksellisyyden valossa ja ainoastaan omalle kärsimykselle voi etsiä merkityksiä. Lisäksi, kuten todettua, kärsimykselle merkityksen löytäminen edellyttää, että elämässä on hyvää. Siksi teodikea-selityksissä on länsimaisen elitistisyyden vivahde: kärsimyksen filosofisia selitysmalleja hahmotellaan globaalisti ja historiallisesti katsoen turvatussa ympäristössä, jossa ei ole esimerkiksi jatkuvaa väkivallan uhkaa tai nälänhätää.

Kärsimyksen eksistentiaaliseen prosessiin voi liittyä uskonnollinen ulottuvuus. Tällöin kärsivän kysymyksinä on esimerkiksi, kristillisen uskonnollisuuden kohdalla, miksi Jumala sallii tällaisen tai voiko tällaisen kärsimyksen maailmassa olla ainakaan sellaista Jumalaa, jota kristillinen oppi opettaa. Kriisi voi merkitä aiemman kristillisen uskon kyseenalaistumista ja uudelleenmuokkautumista tai uskonasioiden ja Jumalan merkitykselliseksi

muodostumista niille, jotka aiemmin eivät ole pitäneet uskonasioita merkityksellisinä.<sup>434</sup> Usko ja spiritualiteetti ja niiden tarjoamat elämän mielekkyyttä rakentavat merkitykset voivat olla tärkeä lähde kärsimyksen kyseenalaistamien elämän merkitysten uudelleen rakentumisessa.<sup>435</sup> Myös uskonnollinen ja spirituaalinen ulottuvuus osana kärsimyksen eksistentiaalista prosessia rakentuu kärsivän oman toimijuuden varaan. Uskonnollisia selityksiä kärsimykselle ei voi tarjota etukäteen muodostettuina ja annettuina, kuten ei muitakaan selityksiä.

Uskonnollisten merkitysten rooli kärsimyksen eksistentiaalisessa prosessissa antaa edellytykset tarkentaa kirkon edustamaa ja sielunhoidossa ilmenevää kärsimyksen tulkintaa ja sen muutosta terapeutin käänteen myötä. Sielunhoidossa ilmenevä kärsimystä koskevan käsityksen muutos ei tarkoita, että uskonnolliset selitykset olisivat purkautuneet tai menettäneet merkityksensä kärsimyksen selitysten ja kärsimykseen liittyvien eksistentiaalisten kysymysten vastausten hahmottamisen lähteinä. Kärsimystä koskevan käsityksen muutos tarkoittaa, että kärsimykselle ei anneta a priori rakennettua selitystä. Muutos saattaa näin ilmaistuna vaikuttaa vähäiseltä, mutta sillä on ollut radikaali vaikutus pastoraalisten käytänteiden muutoutumiselle terapeutisessa käänteessä ja sen jälkeen, kuten sielunhoidon teologianhistorian tarkastelu osoitti.

Kun kärsimykselle ei anneta ennalta muotoiltua, kristillisestä opista juonnettua selitystä, pidättäydytään sitomasta kärsivän ihmisen kärsimystä mihinkään selitykseen. Näin sielunhoito ja siihen sisältyvä kärsimyksen eksistentiaalisen kriisin prosessointi on antiteodikealaisen kärsimykseen suhtautumiseen mukaisesti avointa. Lisäksi kärsimyksen prosessointi perustuu kärsivän ihmisen toiminnalle ja toimijuudelle. Voidaan sanoa, että tässä mielessä kärsimyksen prosessointi sielunhoidossa noudattaa eletyn uskonnon mukaisia periaatteita: uskonnolliset merkitykset muodostuvat sellaisiksi kuin ne kullakin muodostuvat.

Toisaalta kärsimykseen avoin suhtautuminen ei tarkoita, ettei sielunhoitajana toimivan kirkon työntekijän tule pyrkiä tarjoamaan kristilliseen

---

<sup>434</sup> Koskela 2021.

<sup>435</sup> Virtaniemi 2017, 246–250; Ikonen 2018, 286–287; Koskela 2021.

opetukseen perustuvia eväitä, keinoja ja resursseja kärsimyksen prosessointiin. Päävastoin sielunhoitajana toimivan papin tai kirkon hengellisen työn tekijän tehtävänä on tarjota kristillisestä uskosta johdettuja välineitä kärsimyksen ja siihen liittyvien uskonnollisten kysymysten käsittelyyn. Yksi ajankohtaista sielunhoitoa koskevista kysymyksistä onkin, miten tämän voisi toteuttaa terapeutin lähestymistavan periaatteiden mukaisella tavalla.<sup>436</sup>

Hengellisen työn tekijän on sielunhoitajana suostuttava kahden tason sitoutumiseen. Yhtäältä hän edustaa kirkkoa ja sen sanomaa, ja toisaalta hänen on suostuttava olemaan antamatta kärsivän ihmisen kärsimykselle mitään selitystä. On syytä kysyä, miten nämä premissit suhteutuvat toisiinsa. Kysymys koskettaa sitä, minkälainen selitys kärsimykselle kristillisessä opetuksessa oikeastaan annetaan. Aiheen käsittely ei ole tämän tutkimuksen tehtävä, koska tavoitteena on ollut tyytyä kuvaamaan kirkon kärsimyksen lievittämisen tapoja ohjaavaa kärsimyksen tulkintaa. On kuitenkin todettava, että teodikea-selitystä, jonka antiteodikealainen kärsimykseen suhtautuminen kieltää, pidetään keskeisenä osana kristillistä itseymmärrystä. Se johtuu siitä, että on haluttu pitää kiinni Jumalan niin sanotuista omni-attribuuteista, joiden mukaan Jumala on kaikkietävä, täydellisen hyvä ja kaikkivoipainen. En syvenny kysymykseen, miten kärsimys olisi selitettävä opillisena kysymyksenä. Antiteodikealaiseen kärsimykseen suhtautumisen nojautuen esitän kuitenkin jatkotutkimuksia varten näkökohdan, että kristillisestä opetuksesta ei välttämättä juonnu ajatusta inhimillisen kärsimyksen tarpeellisuudesta tai sen varsinaisesta syystä. Kristillinen opetus ei siten tässä mielessä sisällä kärsimyksen selitystä – se ei selitä, mitä tehtävää ihmisen kärsimys palvelee. Ihmisen kärsimyksellä ei ole tarkoitusta; pahuus ja kärsimys on mieletöntä myös Jumalan näkökulmasta.

Kärsimystä koskevan käsityksen muutosta on mielekästä tarkastella myös maallisen ja uskonnollisen hyvän käsitteiden valossa. Maallisella hyvällä tarkoitetaan ihmiselle elämässä koituvaa hyvää, ja uskonnollisella hyvällä viitataan perimmältään pelastuksessa ihmisen osaksi tulevaan hyvään. Terapeuttinen käänne on merkinnyt kärsimyksen käsittelyä ihmisen maallisen hyvän valossa. Kärsimystä ei käsitellä ainakaan ensisijaisesti

---

<sup>436</sup> Peltomäki 2019a.



pelastuskysymyksenä ja uskonnollisesta hyvästä osalliseksi tulemisen valossa. Toki uskonnollisen hyvän ajatellaan kristillisessä opetuksessa koituvan ihmisen osaksi esimerkiksi armon ja yhteisyyden kokemusten kautta myös maallisessa elämässä. Kärsimyksen eksistentiaalisen prosessin uskonasioiden merkitystä koskevana kysymyksenä onkin, miten uskonnolliset selitykset ja merkitykset rakentuvat osaksi maallista hyvää koskevaan elämän merkityksellisyyteen. Kärsimystä koskevan käsityksen muutos on sielunhoidon teologianhistorian ja nykyisten toimintatapojen tarkastelun perusteella merkinnyt sitä, että uskonnollista hyvää tulkitaan maallisen hyvän valossa eikä toisinpäin. Kärsimyksen ja sen lievittämisen kohdalla kysymyksenä ei siten enää ole se, mitä kärsimys merkitsee jumalasuhteen ja pelastuksesta osallisena olemisen kannalta.

Palaan seuraavassa alaluvussa sielunhoitoon seurakuntalaisten arkisessa elämässä harjoittamana rakkautena. Kysyn, miten seurakuntalaisten harjoittama sielunhoito tulisi ymmärtää teologisesti uskonnollisena tehtävänä, kun sitä arvioidaan terapeutin sielunhoidon lähestymistavan valossa. Lopuksi arvioin, miten edellä muotoillut moraalista toimintaa koskevat ehdot kytkeytyvät sielunhoidon teologian välttämättömiin ehtoihin ja kokoon tuloksia siitä, miten seurakuntalaisten harjoittama sielunhoidon teologia rakentuu antiteodikealaiseen kärsimykseen suhtautumiseen perustuvan kärsimyksen lievittämisen ja sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden valossa. Tarkastelen näitä kysymyksiä myös haastatteluiden valossa.

## **6.7 KRISTITTYJEN KESKINÄISEN KÄRSIMYKSEN LIEVITTÄMISEN TEOLOGIA**

Kristillisen etiikan ja opin suhdetta sekä lähimmäisen rakastamisen ja hyvän tekemisen hengellistä luonnetta suomalaisessa luterilaisuudessa on viime aikoina tutkittu enimmäkseen diakonian käsitteen ja tehtävän avulla.<sup>437</sup> Ylipäätään kirkon hyvän tekemisen tehtäväalueista diakonian tarkasteluun on suunnattu teologisessa tutkimuksessa ja kirkon sisällä merkittävästi enemmän

---

<sup>437</sup> Elenius & Latvus 2007; Raunio 2007; Kopperi 2018.

voimavaroja kuin sielunhoitoon.<sup>438</sup> Diakoniaan suunnattu kiinnostus on teologisesti, yhteiskunnallisesti ja kirkon työn kannalta tärkeää eikä se ole pois sielunhoidon osakseen saamalta huomiolta. Diakonian tutkimus on korostanut kirkon harjoittamaa aineellista ja materiaalista auttamista, joka suuntautuu kaikkein heikoimmassa asemassa oleville, mikä tietysti toteuttaa myös henkisen ja hengellisen auttamisen tehtävää.<sup>439</sup>

Sielunhoidon sivuuttaminen kirkon hyväntehtämisen tehtävästä ja lähimmäisenrakkauden toteuttamisesta puhuttaessa on kuitenkin johtanut pelkästään henkiseen ja hengelliseen tukeen, lohdutukseen ja rohkaisuun keskittyvän auttamisen vähälle huomiolle jääminen. Lisäksi huomiotta on jäänyt seurakuntalaisten ja kristittyjen keskinäinen auttaminen, jossa apu ei suuntaudu nimenomaisesti materiaalisesti tai sosiopoliittisesti heikoimmassa asemassa oleville, vaan vertaisille läheisille. Kristittyjen harjoittaman sielunhoidon tarkastelu avaa näkökulman siihen, miten kristillinen uskonnollisuus voi olla elettyä arkipäiväisessä elämässä ja minkälainen merkitys läheisten tukemisella, lohduttamisella, rohkaisemisella ja auttamisella on eletyssä kristillisessä uskonnollisuudessa.

Eletyn uskonnon mukaisesti ymmärretyн uskonnollisuuden luonteen perusteella seurakuntalaisten harjoittamalle sielunhoidolle ei voi asettaa samoja ehtoja kuin kirkon hengellisen työn tekijöiden harjoittamalle sielunhoidolle. Kirkon hengellisen työn tekijät edustavat kirkkoa ja sen opetusta. Kristityt sen sijaan eivät ole sitoutuneet kirkon opetukseen eikä heiltä eletyn uskonnon periaatteiden mukaan sellaista voi edellyttää. Sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden ohjaamassa kansankirkossa on omaksuttu eletyn uskonnon mukainen uskonnollisuutta koskeva käsitys, jonka mukaan uskonnollisuus perustuu yksilöiden omaan toimintaan, kokemuksiin ja käsityksiin. Mitä seurakuntalaisten harjoittamasta sielunhoidosta voi sanoa tämän valossa nyt, kun on lähemmin tarkasteltu sielunhoitoa moraalisenä toimintana ja perusteltu, että kärsimyksen suhtautuminen tulee perustua antiteodikeaan?

---

<sup>438</sup> Ks. modernin ajan suomalaisesta diakonian tutkimuksesta esim. Ryökäs (2019), joka selvittää 1900-luvun alusta lähtien kirjoitettujen diakonian oppikirjojen edustamaa käsitystä diakoniasta ja sen teologisista perusteista.

<sup>439</sup> Kopperi 2018.

Ensin on todettava, että tutkimuksen seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa ei tutkita ainoastaan sellaisena apuna ja tukena, jota tarjotaan vakavan kriisin kohdanneelle läheiselle, mitä käsiteltiin edellisessä aluvuussa. Myöskään seurakuntalaisten haastattelujen päähuomio ei ollut vakavan kriisin kokeneen tukemisessa ja auttamisessa. Tutkimuksen ensisijainen seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa koskeva kysymys on, miten sielunhoidon ajatellaan tai voisi ajatella toteutuvan kristittyjen arkisessa toiminnassa. Tämän mukaisesti haastatteluissa keskityttiin arkiseen tukeen, auttamiseen ja huolehtimiseen ja niitä koskeviin arvoihin.

Uskonnollisen teodikea-selityksen purkautuminen ilmeni myös tutkimusta varten tehdyistä haastatteluista. Haastatteluissa ei kysytty kirkon jäsenten kärsimystä koskevaa käsitystä, koska se on abstrakti käsite, jota ei käytetä tavanomaisessa puheessa. Haastateltujen kärsimystä koskevaan käsitykseen liittyviä seikkoja ilmeni kuitenkin siinä, kuinka he kuvasivat omia käsityksiään läheisten auttamisesta ja sen merkityksestä. Kukaan haastatelluista ei yhdistänyt läheisten auttamista evankeliumiin. Toisin sanoen kukaan ei pitänyt läheisten auttamista ja tukemista uskonnollisena ja pelastukseen kytkeytyvänä toimintana. Kellään näistä haastateltavista ei ollut tietoa sellaisesta kristillisestä kärsimyksen tulkinnasta, jonka Luther muotoili, vaikka kaikki olivat käyneet rippikoulun ja osallistuneet koulun uskonnonopetukseen ja monet myös osallistuivat enemmän tai vähemmän aktiivisesti jumalanpalvelukseen. En tarkoita edellä sanottua millään tavalla moitteena näiden haastateltavien alkuperäisen luterilaisen tunnustuksen ja sen sisältämän spiritualiteetin teologian tietämyksestä. Sen sijaan haastattelut ilmentävät samaa lumouksen purkautumisesta ja maallistumisprosessista johtuvaa kärsimyksen selityksen muutosta, joka paljastuu sielunhoidon teologianhistoriasta ja terapeutisesta käänteestä: kärsimystä ja sen lievittämistä ei tulkita kristilliseen uskoon kytkeytyvänä pelastuskysymyksenä. Asia ilmenee haastatteluista mutta voidaan osoittaa suomalaisten uskonnollisuutta koskevien tutkimusten avulla.<sup>440</sup>

Edellä perusteltiin, että moraalien kannalta kärsimykseen tulee suhtautua äärimmäisen vakavasti ja antiteodikean mukaisesti. Maallista kärsimystä on pyrittävä lievittämään ja kärsimystä ei saa oikeuttaa millään perusteilla. Toisen

---

<sup>440</sup> Ks. alaviitteet 289, 294 ja 295 sivuilla 154, 155 ja 158.

ihmisen kärsimykselle ei siten saa antaa minkäänlaista syytä, selitystä tai merkitystä. Kirkon sielunhoitoa harjoittavat hengellisen työn tekijät koulutetaan tällaisen antiteodikealaisen kärsimykseen suhtautumiseen perustuvan terapeuttisen lähestymistavan soveltamiseen. Vaatii teologista ja metodista kouluttautumista kyetäkseen välittämään eksplisiittisin tavoin evankeliumia ja samalla toimia terapeuttisen lähestymistavan mukaisesti pyrkimällä lievittämään kärsimystä. Eksplisiittinen evankeliumin välittäminen ei saa kärsimyksen vakavasti ottavan etiikan perusteella ohittaa kärsimyksen lievittämisen pyrkimystä.

Tämän valossa Lutherin edellyttämän vahvan kristillisen subjektiuden tajun puuttuminen kristityiltä ei olisi niinkään teologinen ongelma, vaan päinvastoin. Voidaan sanoa, että kristillisen subjektiuden kokemuksen puuttuminen mahdollistaa moraalin kannalta kestävän tavan suhtautua lähimmäisten kärsimykseen: kun kärsivälle läheiselleen tukea tarjoava ei hahmota toimintaansa evankeliumin edistämiseen kytkeytyvänä, ei ole vaaraa, että tämä asettaisi uskonnollisten hyvien tavoittelun kärsivän maallisen hyvän toteutumisen edelle.

Huomio kristillisen subjektiuden puuttumiseen liittyvän moraalisen toiminnan vapaudesta on olennainen. Lutherin yleistä pappeutta koskevassa käsityksessä rakastava toiminta perustellaan pelastuskysymyksenä, joka ei tosin kosketa rakkautta osoittavan ihmisen omaa toimintaa, vaan kärsivää rakkauden kohdetta. Rakkautta osoittavan toiminnan ja sielunhoidon ensisijaisena tehtävänä oli Lutherilla evankeliumin välittäminen. Tällainen ajattelutapa asettaa ihmisen maallisen hyvän toissijaiseksi uskonnolliseen hyvään nähden, jolloin kärsivän ihmisen kokemus tulee ohitetuksi ja kärsimys välineellistyy auttajan itsensä määrittelemien uskonnollisten hyvien tavoittelulle.

Myös uskonnollisesti orientoitunut suhtautuminen kärsimykseen ja kärsimyksen lievittäminen voi olla moraalisesti kestävää ja onnistunutta. On siis mahdollista ajatella, että kristittyjen keskinäinen sielunhoito toteutuisi vahvan kristillisen subjektiuden määrittämänä ja että tällainen kärsimyksen lievittämisen tapa olisi eettisesti kestävää. Tämä edellyttää kuitenkin, että uskonnolliset käsitykset, uskomukset ja asenteet ovat jaettuina kristillisessä yhteisössä. Kärsimykseen suhtautumisen ja teodikea-kysymyksen osalta

uskonnollisesti orientoitunut sielunhoito voisi tarkoittaa esimerkiksi sitä, että auttamista ja kärsimykseen suhtautumista ohjaisi jonkinlainen uskonnollinen teodikea-selitys, mutta tämä kärsimyksen selitys ei olisi luonteeltaan paternalistista, vaan kaikkien yhteisön jäsenten omaksumaa ja jakamaa. Käsillä olevan aiheen kannalta onkin olennaista, että jaettu kärsimyksen teodikea-selitys on maallistumisen myötä purkautunut.

Antiteodikealaista kärsimykseen suhtautumista, kärsimyksen vakavasti ottamista ja pyrkimystä lievittää kärsimystä voi perustella Jeesuksen rakkautta koskevalla opetuksella. Nykykirkon edustama luterilainen etiikka on rakennettu rakkauden kaksoiskäskyn ja kultaisen säännön ilmaisemalle luonnollisen lain tulkinnalle. Molempien periaatteiden moraalisenä sisältönä on kehoitus tai vaatimus rakastaa lähimmäistä ehdoitta, minkä Jeesus eksplikoi Vuorisaarnassa koskevan myös vihollisina pidettyjä.<sup>441</sup> Lisäksi laupiaan samarialaisen vertaus valottaa Jeesuksen kärsimykseen suhtautumista ja käsitystä kärsimyksen moraalisesta lievittämisestä. Vertaus kuvaa, kuinka samarialainen mies hoitaa tajuttomaksi pahoinpideltyä miestä, kantaa hänet majataloon, huolehtii hänestä edelleen ja antaa majatalon isännälle korvauksen haavoittuneen majoittamisesta ja jatkohoidosta.<sup>442</sup>

Laupiaan samarialaisen vertauksen klassinen uskonnollinen tulkinta perustuu sille, että pahoinpidellyttä hoitanut oli Kristus itse, joka pysähtyy syntisen kohdalle tämän tilasta kauhistumatta ja huolehtii tästä. Majatalon isännälle annetut ohjeet ilmentävät Jeesuksen apostoleille uskomaa tehtävää syntisten sieluista huolehtimisesta. Vertaus loppuu samarialaisen lupaukseen tulla vielä takaisin ja korvata mahdolliset jatkossa koituvat kulut miehen hoitamisesta. Tulkinnan mukaan samarialaisen lupaus kuvastaa vakuutusta Kristuksen toisesta tulemisesta, oikeudenmukaisesta lopullisesta tuomiosta ja Kristuksen omien taivaaseenottamisesta.<sup>443</sup>

Uskonnollinen tulkinta sivuuttaa vertauksen eettisen sisällön, johon vertaus todellisuudessa keskittyy.<sup>444</sup> Vertaus ei edes vihjaa, että piestyn hoitamiseen olisi pitänyt sisällyttää jonkinlainen uskonnollinen viesti, joka olisi sanoittanut,

---

<sup>441</sup> Matt. 5: 44.

<sup>442</sup> Luuk. 10: 30–37.

<sup>443</sup> Hallamaa 2017b.

<sup>444</sup> Hallamaa 2017b.

mistä tätä kohtaan osoitettu rakkaus kertoo ja mihin se perustuu. Voi tietysti esittää vastaväitteen, että tajuttomaksi pahoinpidellylle ei voi saarnata tai muutenkaan eksplikoida Jumalasta. Kertomukseen olisi kuitenkin voinut lisätä, kuinka samarialainen sanoisi toivuttuaan majatalon isännälle tämän olevan merkki Jumalan rakkaudesta tai kuinka majatalon isäntä kertoo pahoinpidellylle tämän virottua, että hänen tulee kiittää Jumalaa, joka samarialaisen kautta on hänet pelastanut. Vertaus on kuitenkin ainoastaan kärsivän ihmisen hoitamisen kuvausta, jossa auttamista ei sidota minkäänlaiseen uskonnolliseen käsitykseen ja sellaisen välittämiseen.

Läheisen kärsimyksen vakavasti ottava ja sitä vilpittömästi lievittämään pyrkivä rakkauden toteuttaminen on tullut sielunhoidollisissa käytänteissä vallalle, kun maallistumisen myötä uskonnollisesti virittynyt kärsimyksen selitys on purkautunut. Antiteodikealaiseen kärsimykseen suhtautumiseen perustuva lähestymistapa on omaksuttu vallalla olevaksi sielunhoitoa määrittäväksi käytänteeksi. Se on ollut mahdollista, koska terapeuttisen käänteen jälkeen kärsimyksen lievittämistä ei ole pyritty sitomaan evankeliumin julistamiseen ja välittymiseen: kärsivälle läheiselle ei osoiteta rakkautta siksi, että hän tulisi pelastuksesta osalliseksi. Tällaisen moraalisen rakkauden teologia on perusteltu yleisesti ottaen sillä, että evankeliumin yhtenä funktiona on maallisen hyvän edistyminen sosiaalisessa toiminnassa. Tämä perustava käsitys sosiaalisen toiminnan roolista kirkossa omaksuttiin uuden kansankirkkoajattelu muodostamisessa ja olen kutsunut sitä sosiaalisesti orientoituneeksi luterilaisuudeksi.

Sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden viitekehyksessä kirkon jäseninä olevien kristittyjen toisilleen osoittama henkinen tuki ja apu ja rakkaus voidaan lähtökohtaisesti ymmärtää evankeliumisen välittämisenä tai välittymisenä sinänsä. Sielunhoidon teologian valossa kristittyjen vastavuoroinen, kärsimyksen vakavasti ottava ja sitä lievittämään pyrkivä rakkaus on lähtökohtaisesti Jumalan rakkauden ja evankeliumin toteutumista. Tämän mukaisesti rakkautta moraalisenä toimintana koskevien eettisten ehtojen lisäksi riittävinä ehtoina olisi, että rakkauden osoittajan ja kohteen kohdalla kyse on kristityistä, jotka eivät ainakaan erikseen kiellä rakkautta koskevaa kristillistä opetusta.

Sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden periaatteiden mukaisesti ei ole mielekästä esittää, että seurakuntalaisten arjessaan harjoittama sielunhoito tulisi sitoa ennalta määriteltäviin rakkauden osoittajan tai sen kohteen rakkautta koskeviin uskonnollisiin tulkintoihin tai käsityksiin. Päinvastoin ennalta muodostettujen uskonnollisten ehtojen edellyttäminen uhkaisi moraalin kannalta kestävän rakkauden toteuttamista ja kristittyjen omaan uskonnollisuuteen perustuvien kärsimystä ja rakkautta koskevien merkitysten muodostumista. Rakkautta toteuttavan ei tarvitse olla tietoinen kärsimystä koskevasta filosofisesta erittelystä ja kärsimyksen lievittämisen taustalla olevasta moraalifilosofiasta, vaan riittää, että ottaa läheisensä kärsimyksen vakavasti ja pyrkii lievittämään sitä antamatta kärsimykselle selitystä tai muun hyvän edistämiseen sidottua merkitystä. Rakkauden on toimittava vapaasti ja etsittävä ainoastaan kärsivän lähimmäisen hyvää.

Kristittyjen harjoittama kärsimyksen lievittäminen ja keskinäinen rakkauden osoittaminen katsotaan sisältyvän niin sanottuun yleiseen sielunhoidon tehtävään, *cura animarum generalikseen*. Kristittyjen harjoittamaa sielunhoitoa tarkastellaan tyypillisesti seurakunnan sielunhoidon vapaaehtoistyössä kuten saattohoidossa toimimisena. Seurakuntayhteisöjen yleinen sielunhoidollinen luonne on jossain määrin huomioitu, mutta kristittyjen arjessaan harjoittama sielunhoito on jäänyt lähes täysin huomiotta teologisessa tutkimuksessa ja kirkon ja sen seurakuntien työssä. Sielunhoidon tehtäviä erittelevien perinteisten termien, *cura animarum generalis* ja erityissielunhoidon *cura specialis*, rinnalle voitaisiin vakiinnuttaa kristittyjen arjessa tekemään keskinäiseen auttamiseen ja huolenpitoon viittaava termi *cura animarum mundana*. Termi muistuttaisi, että kristittyjen osoittama lähimmäisen hyvää vapaasti etsivä ja kärsimyksen lievittämiseen pyrkivä rakkaus sinällään toteuttaa evankeliumia ja Jumalan rakkautta.<sup>445</sup>

---

<sup>445</sup> *Mundanus* (*mundana*, *mundanum*) tarkoittaa maallista tai maalliseen järjestykseen kuuluvaa, joskus kosmopoliittista. Sana ei sinällään tavoita kaikkea, mitä kristittyjen harjoittamaan sielunhoitoon sisältyy, mutta sen avulla voi painottaa tavallisessa (maallisessa) arkisessa elämässä tehtävään auttamiseen ja huolenpitoon sisältyvää uskonnollista luonnetta.

## **7 JOHTOPÄÄTÖKSET**

Kärsimys on väistämätön, jokaista ihmistä koskettava akuutti ongelma. Jokaisen elämässä on kärsimystä. On eettisesti painava kysymys, miten kärsimykseen suhtaudutaan ja miten sitä pyritään lievittämään. Henkisen kärsimyksen lievittämisen tapaa ohjaa käsitys siitä, mistä kärsimys oikeastaan juontuu, mitä kärsimyksen kokemus on ja miten kärsimyksestä voi vapautua tai mikä on sen hoito. Tutkimuksen lähtökohtana oli selvittää, minkälaista kärsimystä koskevaa käsitystä Suomen evankelis-luterilaisen kirkko (kirkko) edustaa ja mitä kirkko opettaa siitä, miten sen jäseninä olevien kristittyjen tulee tarjota apua kärsiville läheisilleen. Lähestyin kysymystä epäsuorasti tarkastelemalla kirkon harjoittamaa kärsimyksen lievittämistä ja sen taustalla olevia käsityksiä ja teologiaa.

Kärsivälle annettu apu voidaan eritellä materiaaliseksi ja henkiseksi avuksi. Tutkimuksessa keskityttiin kirkon tarjoamaan henkiseen apuun, jota kirkko tarjoaa sielunhoidossa. Sielunhoidon määrittelemisen henkiseksi kärsimyksen lievittämiseksi perustuu aihetta koskevaan teologianhistorialliseen tutkimukseen, jossa sielunhoito nähdään kristillisenä kärsimyksen lievittämisen tapana ja osana henkisen auttamisen ja terapian traditiota. Kärsimyksen lievittämisenä sielunhoito on moraalista toimintaa, jonka tutkimus on luterilaisen etiikan tarkastelua. Tutkimuksen yhtenä kysymyksenä oli, miten toisten ihmisten kärsimykseen tulee moraalin kannalta suhtautua ja miten kärsimystä tulee lievittää.

Tiivistin tutkimuksen lähtökohdat kolmeen tutkimuskysymykseen:

1. Miten kirkossa pyritään lievittämään henkistä kärsimystä ja millaiseen käsitykseen kärsimyksestä kirkon kärsimyksen lievittämisen tavat perustuvat?
2. Mitä kirkko opettaa siitä, millä tavoin sen jäseninä olevien kristittyjen tulee tarjota apua kärsiville läheisilleen?
3. Miten kärsimystä tulisi moraalin kannalta lievittää?

Kirkon opetuksen mukaan sielunhoito kuuluu kaikkien seurakuntalaisten tehtäväksi, mikä perustuu Lutherin teologiaan tai sen tulkintaan. Suomessa



Tuomo Mannermaa on Jürgen Henkysin löytöä seuraten esittänyt Lutherin Schmalkaldin opinkohtien evankeliumin selityksen perusteella, että evankeliumi toteutuu kristittyjen keskinäisessä rohkaisussa ja keskustelussa. Toisin sanoen evankeliumi toteutuu Lutherin mukaan kärsimyksen lievittämisessä ja siten sielunhoidossa. Evankeliumia toteuttava ja välittävä läheisen auttaminen toteuttaa samalla myös kirkon kokonaisvaltaista tehtävää julistaa evankeliumia. Näin sielunhoito kuuluu niin sanotun yleisen pappeuden piiriin, jolla viitataan luterilaiselle teologialle keskeiseen ajatukseen, että kastetut kristityt ovat evankeliumin ja armon suhteen myös subjekteja eivätkä ainoastaan vastaanottajia. Yleiseen pappeuteen perustuu myös se, että kristittyjen ajatellaan ainakin lähtökohtaisesti toimivan toistensa sielunhoitajina arkisessa elämässä eikä ainoastaan esimerkiksi nimenomaisesti seurakunnan tai sen järjestämän toiminnan piirissä.

Luther edellytti evankeliumin toteutumiselta, että keskustelussa ja rohkaisussa autettavaa ohjataan Jumalan Sanan ääreen. Se kumpuaa Lutherin teologisesta ajattelusta, joka korosti Jumalan kaikkivalttiutta suhteessa ihmiseen. Ihminen on täydellisen riippuvainen Jumalasta ja tämän armosta, minkä perustalta Luther muodosti kärsimyksen tulkintansa. Jumalan armo on ainoa todellinen apu kärsimykseen. Kärsimyksellä on reformaattorin spiritualiteetin teologiassa keskeinen rooli. Tarve Jumalan armolle näyttäytyy ihmisessä helvetillisenä Jumalan hylkäämäksi tulemisen pelkona ja ahdistuksena, joka on hengellisen elämän lähtökohta. Tähän pelkoon Jumala vastaa ehdottomalla ja ihmisen toiminnasta riippumattomalla vapauttavalla evankeliumin tuomiolla. Tätä ihmisen pelastuksesta osalliseksi tulemisestä kutsutaan uskonvanhurskauttamiseksi.

Lutherin teologia kokonaisuudessaan koski sielun hoitamista, koska hänen ajatteluaan ohjaavana kysymyksenä oli, kuinka ihminen tulee pelastetuksi. Sielun hoitamisessa on kyse ennen kaikkea uskosta, uskoon ohjaamisesta ja armon välittämisestä. Tältä perustalta Luther kiinnittyi keskiaikaisen lännen kirkon sielunhoidon *cura*-perinteeseen, jossa papit huolehtivat kristittyjen sieluista erityisesti yleisen seurakuntatyön toteuttamisen kautta. Toisaalta Lutherin läheisilleen kirjoittamista kirjeistä voidaan todeta, että hän pyrki auttamaan hädässä olevia myös ottamalla huomioon heidän yksilökohtaisen

tilanteensa. Siten Lutherin pastoraalisessa toiminnassa oli myös dialoginen ulottuvuus.

Huolimatta, että sielunhoidon ymmärtäminen seurakuntalaisten tehtävänä on perusteltu Lutherin teologialla, ei ole yksioikoista, millainen rooli Lutherin teologialla tulisi nykypäivän kirkon opetuksessa olla. Pidetäänkö Lutherin teologiaa kirkon opetusta ohjaavan opin tulkintana? Kysymykseen vastaamista mutkistaa, että Lutheria on kirkossa sen historian aikana luettu lähinnä vasta 1800-luvun loppupuolelta lähtien. Tässä tutkimuksessa seurattiin tulkintaa, että kirkon opetuksen perustana on Lutherin vanhurskauttamisoppi, mutta muuten, erityisesti moraalia koskevien käsitysten kohdalla, Lutherin opetusta ei voi pitää kirkon opetusta a priori ohjaavana. Kuitenkin Lutherin opetus kristittyjen harjoittamasta sielunhoidosta muodosti tutkimuksen ongelman: onko nykypäivän maallistumisen leimaaman yhteiskunnan kontekstissa uskonnollisuuttaan ilmentäviltä kristityiltä mielekästä tai mahdollista odottaa eksplisiittistä uskon ja Jumalan armon tuntemiseen johdattamista sekä tietoisuutta omasta subjektiudestaan evankeliumin suhteen eli tietoisuutta siitä, että läheiselle annettava henkinen apu toteuttaa evankeliumia?

Lähestyin ongelmaa syventymällä kirkon nykyiseen sielunhoitoon ja sitä ohjaavaan kärsimystä koskevaan käsitykseen. Tätä varten keskityin suomalaisen luterilaisen sielunhoidon teologianhistoriaan. Nykypäivän käytäntöjen ja teologian ymmärtäminen edellyttää historian ymmärtämistä. Sielunhoidon teologianhistorian tarkastelu osoitti, että nykykirkon omaksumaa kärsimyksen tulkintaa ei voi kuitenkaan lukea Lutherin teologiasta. Jo aiemmin suomalaisessa sielunhoidon tutkimuksessa on todettu, että Lutherin tilannekohtaista sielunhoitoa ei sovellettu Suomessa reformaation jälkeisessä kirkossa, jossa omaksuttiin puhdasoppisen luterilaisuuden teologinen ohjelma. Kirkkokuri oli merkittävä osa reformaation jälkeisen kirkon pastoraalisia käytänteitä. Vuoden 1686 Ruotsin evankelis-luterilaisen kirkon ensimmäinen kirkkolaki osoittaa, että kirkkokuriin kuului maallisen oikeuden piiriin luettavaa valvontaa. Papit olivatkin virallisesti seurakuntiensa alueella kruunun edustajia.

Reformaation jälkeisen kirkon sielunhoidon käytänteet vaikuttavat noudattaneen pitkälti samoja periaatteita, jotka olivat keskiaikaisen *curan* taustalla. Voikin tehdä tulkinnan, että kirkossa ei varsinaisesti hylätty Lutherin

dialogista ja tilannekohtaista sielunhoidon menetelmää, vaan sitä ei koskaan omaksuttukaan kirkon käytäntöihin. Sen sijaan puhdasoppisuuden ajan liturgisia käytäntöjä yhtenäistäneessä ja vahvistaneessa kirkossa jatkettiin keskiaikaisen *curan* mallin mukaan, jossa sielunhoidon ajateltiin toteutuvan papin yleisen pastoraalisen työn kautta. Tätä kutsutaan vanhaluterilaiseksi sielunhoidon perinteeksi.

Tällä perusteella näyttää siltä, että luterilaisen puhdasoppisuuden muodostumiseen vahvasti vaikuttaneen Johannes Gerhardin spiritualiteetin teologian mystinen painotus ei saanut vahvaa sijaa suomalaisessa kristillisyydessä. Vanhaluterilainen sielunhoito ei perustunut kristittyjen henkilökohtaisen hengellisen elämän ruokkimiselle tai ohjaamiselle, vaan Jumalan Sanan absoluuttisuuden korostamiselle. Tämän perustalta papin työ oli pastoraalisten käytänteiden keskiössä. Pietistinen spiritualiteetti nousi vastustamaan kirkon ja kristillisen elämän pappiskeskeisyyttä. Pietistinen teologia perustui henkilökohtaisen uskon ja uskon kääntymisen painotukselle, minkä pohjalta pietistinen sielunhoito muodostui yleisesti ottaen henkilökohtaiseen spiritualiteettiin keskittyväksi hengelliseksi ohjaamiseksi tai sielun treenaamiseksi.

Vanhaluterilainen ja pietistinen sielunhoito muodostivat kaksi kirkon sielunhoidollisen lähestymistavan päälinjaa, joista ensiksi mainittu oli valtakirkon omaksuma sielunhoidon malli. Kirkossa ei omaksuttu uutta lähestymistapaa ennen 1960-lukua, joskin vanhaluterilaisen sielunhoidon voi nähdä väljähtyneen viimeistään 1800-luvun lopulla, jolloin sielunhoito laimeni lähinnä kirkkokuriksi ja moraaliseksi ohjaamiseksi. Kirkkokuri kuitenkin lientyi keskiaikaisista käytännöistä. Joka tapauksessa vanhaluterilainen ja pietistinen sielunhoito olivat luonteeltaan uskonnollisia siinä mielessä, että niissä keskityttiin kristillisen sanoman välittämiseen tavalla tai toisella. Sielunhoidon kehitykseen vaikutti myös Suomen kirkon ensimmäinen oma kirkkolaki, niin sanottu Schaumanin kirkkolaki, jossa luotiin edellytykset vanhaluterilaisen ja pietistisen tradition sisällyttämiselle samaan kirkon pastoraaliseen työhön. Lisäksi laki loi edellytykset erityisen sielunhoidon kehitykselle, jossa sielunhoitoa tarjotaan sitä erityisesti tarvitseville, esimerkiksi vangeille ja sairaille. Vaikka Suomessa 1800- ja 1900-lukujen taitteessa teologiien koulutuksessa käytössä ollut sielunhoidon oppikirja

ilmentää moraaliohjaamiseksi pelkistynyttä sielunhoitoa, Schaumanin kirkkolaki loi edellytyksiä myös sielunhoidon positiiviselle, auttamisen ja rohkaisemisen ulottuvuudelle.

Uskonnollisesti virittyneestä sielunhoidosta siirryttiin 1960-luvulta lähtien kirkon nykyistä sielunhoitoa määrittävään työskentelytapaan, jossa sielunhoidon tehtäväksi omaksuttiin kärsimyksen lievittäminen sellaisena kuin autettava kärsimyksensä itse kokee. Kutsun tätä terapeuttisiksi käänteeksi. Irja Kilpeläinen muotoili terapeuttisen sielunhoidon lähestymistavan periaatteet ja menetelmän Suomessa 1960-luvun lopulla julkaistussa kirjassaan *Osaammeko kuunnella ja auttaa*. Jo kirjan nimi paljastaa, että menetelmä perustuu kuuntelemiselle. Kilpeläisen lähimmäiskeskeiseksi sielunhoidoksi nimeämässä menetelmässä sielunhoitajan tehtävä auttaa toteutuu autettavaa kuuntelemalla ja tälle empatiaa osoittamalla. Sielunhoitajan tehtävänä ei siis ole esittää autettavalle ratkaisuja tai tehdä tulkintoja, vaan päinvastoin pyrittävä luopumaan ennakkoluuloistaan ja ymmärtämään autettavaa.

Lähimmäiskeskeisen sielunhoidon menetelmä ammensi Anton T. Boisenin 1900-luvun alkupuolella alkuunpaneman yhdysvaltalaisen klinisen sielunhoidon liikkeen käytännöistä. Psykologi Carl Rogersin kehittämä niin sanottu non-direktiivinen terapiametodi muodostui myöhemmin tärkeäksi malliksi, jonka periaatteita Kilpeläisen menetelmä noudattaa. Siitä huolimatta Kilpeläinen ei rakentanut lähimmäiskeskeistä menetelmää psykologisen tarkastelun varaan, vaan ennen kaikkea sen perustalle, minkä hän itse oli kokenut toimivaksi käytännön sielunhoitotyössä. Hän perusteli uuden sielunhoidon lähestymistavan teologisilla syillä: lähimmäiskeskeinen sielunhoito perustui Jeesuksen esimerkille, kuinka hän otti ihmiset kunnioittaen ja armahtaen vastaan. Siten ihmisen kuunteleminen ja tälle empaattinen ymmärrystä osoittaminen toteuttaa ja välittää evankeliumia sinällään.

Yhdysvaltalainen klinisen sielunhoidon liikkeen piirissä syntyi tapa tarkastella sielunhoidollista auttamista uuden psykologisen tiedon avulla. Tästä kehittyi pastoraalipsykologinen tutkimustapa, josta on kehittynyt oma oppialansa pastoraaliteologisen tutkimuksen sisälle. Suomessa erityisesti Paavo Kettunen on kehittänyt pastoraaliteologista tutkimusta. Psykologisen tiedon hyödyntämisen painottuminen sielunhoidollisen auttamisen tutkimuksessa

osoittaa, että kärsimystä ryhdyttiin kirkon pastoraalisissa käytänteissä viimeistään toisen maailmansodan jälkeen tulkitsemaan psykologisena eikä enää uskonnollisena asiana. 1960-luvulta lähtien omaksuttu terapeutinen lähestymistapa oli radikaali käänne historiallisesta uskonnollisesti orientoituneesta sielunhoidosta, jossa autettavan kärsimykselle annettiin uskonnollinen selitys ja kärsimystä lievitettiin uskonnollisin keinoin kuten julistamalla, liturgiaan nojaavan pastoraalisen työn kautta ja hengellisenä ohjauksena.

Syvennyin nykypäivän uskonnollisuutta määrittävien aatehistoriallisten kehityskulkujen tarkastelun avulla tekijöihin, jotka selittävät, minkä syiden vaikuttamana sielunhoidon terapeutinen käänne tapahtui. Samalla taustoitin sitä, minkälaisten tekijöiden määrittämässä kontekstissa kirkon jäsenet ilmentävät uskonnollisuuttaan. Maallistumisprosessi on keskeinen nykypäivän uskonnollisuutta selittävä kehitys. Sekularisaatio on moniulotteinen, ennen kaikkea länsimaisia yhteiskuntia koskenut prosessi, joka on vaikuttanut sekä yhteiskunnan ja uskonnon suhteeseen että yksityiseen uskonnollisuuteen. Yhteiskunnan osalta sekularisaatio on tarkoittanut ennen kaikkea sitä, että julkisen yhteiskunnan toiminta perustellaan ilman uskonnollista oletusta yliluonnollisen olemassaolosta. Tällä on ollut merkittävä vaikutus kirkkoon ja sen yhteiskunnalliseen asemaan. Kirkolla on historiallisen asemansa takia ollut merkittävä yhteiskunnallinen rooli ja valta-asema. Sielunhoidon ja kärsimyksen tulkinnan valossa olennainen seikka on, että kirkon yhteiskunnallisen roolin takia kristillinen opetus on ollut moraaliauktoriteetin asemassa. Sekularisaatio on purkanut tämän asetelman.

Kristillisen opetuksen moraaliauktoriteettiaseman purkautuminen on johtanut paternalistisesti ylhäältä alaspäin annetun moraalinormiston noudattamisen idean hylkäämiseen. Sen sijaan yhteiskunnallisen eetoksen perustaksi on muodostunut liberalismiin periaatteen varaan rakentuva individualismi. Individualistisen eetoksen perusajatuksena on, että yhteiskunta rakentuu ihmisten omien tavoitteiden mahdollistamisen varaan. Tällaisen eetoksen taustalla on käsitys ihmisen perustavasta vapaudesta. Ihmisen vapaudelle ja sen turvaamiseen ja toteutumiseen pyrkivä eetos on tietysti kannatettava, mutta individualistiseen eetokseen sisältyy myös ongelmia, jotka ovat kiinnostavia kärsimyksen tulkinnan valossa. Individualistinen eetos on

muodostunut tai ainakin on vaarassa muodostua käsitykseksi, että ihmisen toimintaa ohjaavana hyvänä on itsensä toteuttaminen, joka on maksimaalista omien kapasiteettien hyödyntämistä. Itsensä toteuttamista arvioidaan myös psykologisena kysymyksenä niin, että tavoitteena on eri tilanteissa mahdollisimman ihanteellisesti toimiva psyyke, joka kykenee selviytymään elämän aiheuttamista paineista ja vaikeista tilanteista mahdollisimman kivuttomasti. Näin itsensä toteuttaminen on myös kärsimyksen tulkinnan varassa toimiva malli, joka selittää, miten kärsimystä aiheuttavia asioita ja psyykkistä kärsimystä tulisi käsitellä.

Individualistinen eetos sanoittaa myös uskonnollisuuden kehitystä. Niin sanotun sekularisaatioparadigman mukainen oletus uskontojen ja uskonnollisuuden katoamisesta yhteiskuntien kehittymisen myötä ei kuitenkaan ole pitänyt paikkaansa. Yksityisen uskonnollisuuden osalta sekularisaatio on merkinnyt institutionaalisten uskontojen, eli Suomessa kirkon aseman heikentymistä, kun niiden jäsenmäärä on laskenut. Kirkkoon kuulumisen vähetessä, erityisesti nuorten aikuisten keskuudessa Etelä-Suomessa, uskonnollisuus muokkautuu enemmän henkilökohtaisten halujen ja toiveiden mukaan.

Selitin viidensadan vuoden aikana tapahtuneen uskonnollisuutta ja uskonnollista ajattelua koskeneen muutoksen lumouksen purkautumisen käsitteen avulla. Palasin tarkastelemaan Lutherin ajattelua ja kiinnitin huomiota, mitä sen taustalla oli. Lutherin kristillisen tulkinnan läpitunkema maailmankuva ei ollut keskiajan lopulla poikkeus, vaan edusti aikansa yleistä ajattelua. 1500-luvulla transsendenttien voimien olemassaoloa pidettiin itsestään selvänä. Nykypäivän tutkimuksen standardien valossa teologia oli luonteeltaan apologeettista. Jumalan olemassaoloa ei pidetty minkäänlaisen kysymyksenä, vaan Jumalan suhteen tarkasteltiin sitä, millainen tämä on luonteeltaan. Kirkko käytti transsendentin tulkinnassa ehdotonta yksinvaltaa. Tälle keskiaikaiselle järjestykselle perustui myös kirkon yhteiskunnallinen moraaliauktoriteettiasema ja ankaran kirkkokurin käyttäminen.

Maallistumisen myötä lumous on kuitenkin purkautunut. Maailmaa ei ymmärretä transsendenttien voimien taistelukenttänä, jolla mittelevien yliluonnollisten voimien armoilla ihminen on. Lumouksen purkautuminen selittää, miksi sielunhoidon teologianhistoriassa ilmenevä kärsimyksen

tulkinnan muutos on tapahtunut. Jumalaa ja kuoleman jälkeistä elämää itsestään selvästi totena pitävän maailmankuvan puitteissa uskonnollisen sielunhoidon voi katsoa olleen luonteeltaan myös terapeutista. Yliluonnollisia voimia ja kuoleman jälkeistä elämää itsestään selvästi totena pitävälle ihmiselle uskonnollinen apu lienee ollut myös terapeutisesti auttavaa. Kuitenkin nykyisessä maallistuneessa yhteiskunnassa, jossa lumous on purkautunut, uskonnolliseen auttamiseen keskittyvä sielunhoito ei ole enää ihmistä hoitavaa. Siksi kirkossa on tarvittu käännettä terapeuttiseen sielunhoitoon, joka perustuu sille, että kärsimystä lievitetään sellaisena kuin apua tarvitseva sen itse kokee. Näin terapeutin sielunhoito voidaan selittää myös individualistiseen eetokseen kytkeytyvänä lähestymistapana: terapeuttisessa sielunhoidossa tavoitellaan ihmisen itsensä määrittämiä hyviä.

Sielunhoidon terapeutin käänne kytkeytyy kirkon yhteiskunnallisen roolin ja tehtävän uudelleen muotoilemiseen toisen maailmansodan jälkeen. Kirkon yhteiskunnallisen moraaliauktoriteettiaseman purkautuessa kirkon piti löytää uusi tapa perustella sen paikka yhteiskunnassa. Vastauksena oli uuden kansankirkkoajattelun muotoileminen. Edelleen kirkon toimintaa laajasti ottaen määrittävä kansankirkkoidea perustuu sille, että kirkko pyrkii palvelemaan koko kansaa ja palveleminen toteutuu uskonnollisen toiminnan ohella sosiaalisessa toiminnassa, jonka ajatellaan sinällään toteuttavan ja välittävän evankeliumia. Tämän perustalta kehitettiin muun muassa nykyaikaista lasten- ja nuortentoimintaa, ja samaan ajatukseen kytkeytyy esimerkiksi palvelevan puhelimen perustaminen ja sielunhoidon terapeutin lähestymistavan kehittäminen. Olen kutsunut tällaista kristillisyyttä sosiaalisesti orientoituneeksi luterilaisuudeksi.

Esitin, että sosiaalisesti orientoitunut luterilaisuus rakentuu sellaisten periaatteiden varaan, joita myöhemmin teologisessa tutkimuksessa on alettu selittää eletyn uskonnon käsitteen avulla. Eletyn uskonnon käsitteen lähtökohtana on oivallus, että uskonnollisuus on luonteeltaan nimenomaan elettyä eli uskonnollisuus on sitä, millaisia uskonnollisia käsityksiä ja uskomuksia kristityillä on ja millaista uskonnollista toimintaa nämä ilmentävät. Tämän valossa uskonnollisuudessa ei ole kyse kristillisen opin ja opetuksen omaksumisesta ja sen mukaisesti toimimisesta. Siksi uskonnollisuutta ei voi arvioida siitä näkökulmasta, kuinka puhtaasti uskonnollisen yhteisön jäsen

noudattaa uskonnollisen yhteisön moraalikäsitteitä tai kuinka vahvasti uskonnollisen yhteisön jäsen sitoutuu yhteisön uskonnolliseen opetukseen. Omaksuin eletyn uskonnon -käsitteen mukaisen tavan tarkastella uskonnollisuutta. Asia on tutkimuksen kannalta olennainen, koska kristittyjen harjoittama sielunhoito on uskonnollista toimintaa.

Tutkimuksen tehtävän kannalta oli olennaista syventyä siihen, miten sielunhoito toteutuu tai voi toteutua kirkon jäsenten ja seurakuntalaisten arkisessa elämässä. Tähän aiheeseen syvennyttiin kvalitatiivisen empiirisen tutkimuksen keinoin. Haastattelin tutkimusta varten seurakuntalaisia ja pappeja. Haastatteluiden avulla selvitettiin, millaista seurakuntalaisten harjoittama sielunhoito voisi olla käytännössä. Sielunhoidon teemaa lähestyttiin seurakuntalaisten haastatteluissa kysymällä läheisten auttamisesta ja sen merkityksestä ja auttamisen taustalla olevista arvoista ja mahdollisesta kristillisestä vakaumuksesta. Tutkimuksen kannalta tärkeäksi kysymykseksi muodostui, miten sielunhoidon teologianhistorian kehityksessä ja terapeuttisessa käänteessä paljastuva kärsimyksen selityksen muutos suhteutuu haastatteluissa ilmeneviin seurakuntalaisten harjoittamaa sielunhoitoa ja uskonnollisuutta koskeviin seikkoihin.

Kaikki haastatellut seurakuntalaiset kertoivat pitävänsä läheisiä ihmisiä, ennen muuta omaa perhettä, tärkeimpänä asiana elämässään, mihin liittyen läheisten ihmisten auttaminen ja heidän tukeminen on aivan keskeinen osa elämää. Oli kiinnostava huomio, että aktiivisesti seurakunnassa toimiva ei välttämättä pidä kristillistä moraalialue koskevaa opetusta tärkeänä. Toisaalta yksi haastateltavista ei pitänyt kristillistä uskoa itselleen merkityksellisenä mutta kuitenkin Jeesuksen opetusta lähimmäisenrakkaudesta henkilökohtaisesti tärkeänä moraalisena periaatteena. Kukaan seurakuntalaisista ei sanoittanut yleisen pappeuden mukaista ajatusta, että läheisten auttaminen on evankeliumin toteuttamista. Kellään haastatelluista ei ollut kokemusta tai käsitystä sellaisesta sielunhoitoa koskevasta kristillisestä subjektiudesta, jota Luther kristittyjen harjoittamalta sielunhoidolta edellytti.

Yksi aktiivisesti seurakunnan toiminnassa mukana oleva haastateltu kertoi, ettei hänellä ole henkilökohtaista uskonkokemusta. Hän kertoi jakavansa kristillisen opetuksen keskeisen sisällön, mutta sillä ei ole hänellä mitään kokemuksellista sisältöä. Esitin tämän perustalta, että niin sanotulta eletyltä



uskonnolta ei voida edellyttää spiritualiteettista kokemusta empiirisen kokemistodellisuuden ylittävän olemassaolosta. Eletyllä uskonnolla viitataan uskonnollisuutta koskevaan näkökulmaan ja tarkastelutapaan, jossa uskonnollisuutta ei mielletä uskonnollisen opin tai opetuksen soveltamiseksi elämässä. Tällöin uskonnollisuutta ei arvioida sen perustalta, kuinka puhdasoppisesti se noudattaa uskonnollisen yhteisön opetusta. Näkökulma uskonnollisuuteen oli tutkimukselle mielekäs: seurakuntalaisten harjoittamassa sielunhoidossa ei ole kyse sielunhoidon teologian soveltamisesta, vaan toisten ihmisten tukemisesta ja auttamisesta tavallisessa arkisessa elämässä.

Seurakuntalaisten haastattelut ilmensivät, että Lutherin uskonnollisuutta koskevia käsityksiä ei ole mielekästä soveltaa ainakaan sellaisenaan nykypäivän kirkossa. Nykyistä uskonnollisuutta määrittävät aatehistorialliset kehityskulut ja suomalaisten uskonnollisuutta koskevat empiiriset tutkimukset tukevat samaa johtopäätöstä. Kristittyjen harjoittaman sielunhoidon kohdalla se merkitsee, että kirkon jäseniltä ei voi edellyttää tietoista uskoa ja sen perustalta harjoitettua auttamista, jossa autettavaa ohjataan eksplisiittisesti Jumalan Sanan tuntemukseen, tai ainakin se olisi ongelmallista.

Sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden viitekehyksessä sielunhoitoa näyttäytyy ennen muuta moraalisenä toimintana, jonka tavoitteena on kärsivän ihmisen auttaminen. Tämän perusteella keskityin sielunhoitoon moraalisenä kysymyksenä ja toimintana ja luterilaiseen etiikkaan kytkeytyvänä kysymyksenä. Samalla pyrin vastaamaan kolmanteen tutkimuskysymykseen, miten kärsimystä tulisi lieventää. Se edellytti myös vastauksen hahmottamista kysymykseen, miten kärsimykseen tulee moraalin kannalta suhtautua. Syvennyin sielunhoitoon moraalisenä toimintana tarkastelemalla kärsimyksen lievittämistä rakkauden osoittamisena ja toteutumisenä. En kuitenkaan sivuuttanut teologisia kysymyksiä, vaan lähestyin kristittyjen harjoittaman sielunhoidon teologiaa eettisen tarkastelun kautta. Sen ohella, että hahmotin sielunhoidon teologian riittäviä ja välttämättömiä ehtoja, esitin moraalisen tarkastelun avulla, mitä uskonnollisia tai muitakaan merkityksiä toisen ihmisen kärsimykselle ei moraalin kannalta saa antaa. Tutkimuksen ote oli viimeisessä osassa siinä mielessä erilainen, että pyrin kirkon omaksuman kärsimyksen

tulkinnan kuvaamisen sijaan perustelemaan normatiivisia kantoja kärsimykseen suhtautumisesta ja kärsimyksen lievittämisestä.

Aloitin kärsimyksen filosofisen tarkastelun määrittelemällä tarkemmin, mitä kärsimys on. Kärsimys on ihmisen pahan pitämä henkinen tai psyykkinen kokemus. Käsitteellisesti kärsimys on väistämättä *pahaa*. Se ei siis voi olla ihmisen tavoittelemaa toimintaa. Kristillisessä uskossa kärsimys kytketään kuolemaan. Selityksenä on, että kuolema ja kärsimys tulivat ihmisen osaksi syntiinlankeemuksessa, jota ennen Jumalan paratiisin tilaan luoma maailma oli täydellisen hyvä eikä kärsimystä ollut.

Kärsimyksen kytkeminen kuolemaan on filosofisestikin mielekästä, koska molemmat ovat pahaa, jota vältetään. Ihminen, kuten muutkin eliöt, pyrkii jatkamaan omaa olemassaoloaan. Pelkän olemassaolon jatkamisen lisäksi ihminen pyrkii olemassaolonsa toteuttamiseen, joka individualistisen eetoksen valossa toteutuu ihmisen hyvänä pitämien asioiden ja tavoitteiden edistämisenä ja saavuttamisena. Kuolema on pahaa, koska se riistää ihmiseltä lopullisesti kaiken hyvän. Toisaalta kuolema vaikuttaa välttämättömältä elämän mielekkyyden kannalta. Ikuisesti jatkuva elämä olisi lopulta absurdia, koska mikään ei olisi rajattua. Elämän mielekkyys rakentuu sen varaan, että elämä joskus päättyy. Kuolema on pragmaattinen elämää määrittävä postulaatti. Tämän taustalla on Martin Heideggerin filosofia ihmisestä kuolemaansa kohti käyvänä olentona.

Käsitys kuolema pragmaattisena elämää määrittävänä postulaattina ei asetu ainakaan väistämättömään ristiriitaan kristillisen ikuisen elämän uskon kanssa. Yhtäältä kristillisyydessä kuolemaan on suhtauduttu uuden taivaallisen täydellisen elämän mahdollisena alkuna, mutta toisaalta kuolema on kuitenkin tarkoittanut maallisen elämän päättymistä. Ikuista elämää ei tyypillistä selitetä ikuisesti jatkuvana omien halujen tyydyttämisenä, vaan jonkinlaisena muuna tilana, jossa elämä ei jatku samojen ehtojen varassa. Siten maallisen elämän päättymisen kuolemaan voi sanoa oleva välttämätön ehto elämän mielekkyydelle myös kristillisen ikuisen elämän uskossa.

Kristillistä kärsimyksen tulkintaa ja sen historiallista muutosta voi kuitenkin arvioida kuolemaa-kohti-käymisen-ajatuksen valossa. Voidaan sanoa, että lumotun maailman puitteissa elämän mielekkyys perustettiin ikuisen elämän tavoittelun varaan, mikä määritti myös Lutherin teologiaa ja moraalia koskevaa

ajattelua. Luther ei tarkastellut moraalia ensisijaisesti siitä näkökulmasta, minkälainen toiminta tuottaa inhimillistä hyvää ja mikä toisaalta pahaa. Sen sijaan Lutherille oli ensisijaista kysyä, välittykö ihmisen toiminnassa Jumalan rakkaus, minkä kriteerinä ei ole varsinaisesti moraalinen toiminta sinänsä, vaan usko. Siten Lutherin moraalifilosofia ei ollut nykyisen etiikan kriteereiden mukaan varsinaisesti moraalifilosofiaa, vaan osa uskonnollista ajattelua.

Sielunhoitoa voidaan kärsimyksen lievittämisenä tarkastella rakkauden osoittamisena. Yhtäältä näkökulma juontuu luterilaisesta teologiasta, jossa seurakuntalaisten harjoittama sielunhoito kytketään rakkauteen, toisaalta sielunhoidon tarkasteleminen rakkauteen on mielekästä myös luterilaisen etiikan valossa. Rakkaus on kristillisyydessä keskeinen käsite, koska Jumalan olemus selitetään puhtaana rakkauteen, jolla tarkoitetaan, että Jumala on ehdottoman hyvä. Moraalisessa mielessä rakkaudella tarkoitetaan toimintaa, jonka tarkoituksena ja seurauksena on toiselle ihmiselle toteutuva hyvä.

Se, mitä hyvällä tarkoitetaan, on perinteinen moraalifilosofinen kysymys, johon liittyy lisäksi kysymys oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta sekä hyvästä elämästä. Kristillisen etiikan perustana on käsitys, että moraalit on normatiivista ja universaalia. Kristillinen etiikka perustuu toisin sanoen käsitykseen, että on olemassa kaikkialla pätevät arvioimisperusteet, joiden varassa voidaan sanoa, miten ihmisen tulee moraalisesti toimia. Pohjoismaisessa luterilaisuudessa on painotettu luomiseen ja niin sanotun luonnolliseen lakiin nojautuvaa moraalin normatiivisuuden perustelevaa etiikkaa. Kirkossa on päädytty siihen, että koska luonnollisesta laista saadaan tietoa järjen avulla, kirkolla ei ole oppinsa perusteella erityistä sosiaalieettistä tietoa. Näin on luovuttu Lutherin moraalia koskevasta käsityksestä, että moraalista toimintaa tulisi arvioida sen mukaan, toteutuuko toimijan vanhurskautukseen ja uskoon perustuen Jumalan rakkaus. Luonnollinen laki on perusteltu siten, että se on moraalista toimintaa normatiivisesti määrittävä periaate. Siten luterilainen etiikka on luonteeltaan deontologista. Etiikan lähtökohtana tulee kuitenkin olla pragmaattinen huomio moraalin kiinnittymisestä todelliseen elämään. Etiikka ei voi olla vain teoreettista, vaan sen lähtökohtana on ihmisen kärsimys todellisena ongelmana.

Lähdin rakkauden tarkastelussa liikkeelle nimenomaan pragmaattisesta huomiosta, että rakkaus saa erilaisia muotoja eri ihmissuhteissa. Tärkeä näitä

rakkauden muotoja koskeva erottelu on, kohdistuuko rakkaus ennalta tunnettuihin ihmisiin, joiden kanssa on yhteistä ja jotain jaettavaa, vai tuntemattomiin ja mahdollisesti eri tavoin erilaisiin ihmisiin.

Nojauduin rakkauden filosofisessa erittelyssä Risto Saarisen klassisten kreikankielisiä eri rakkauden lajeja tarkoittavia termejä hyödyntävää typologiaa. *Pragma* on käytännöllisenä apuna ilmenevää rakkautta. *Agape* on itsensä uhraavaa, kristillisessä traditiossa perinteisesti ihanteellisena rakkauden muotona pidettyä rakkautta. *Filiaa*, ystävyyttä pidettiin klassisesti rakkauden korkeimpana lajina. Yhdyin Saarisen filosofiaan myös siinä, että päädyin pitämään ihmisyyteen kiinteästi kuuluvaa pyrkimistä lähtökohtaisesti positiivisena voimana. Pyrkivään rakkauteen viitataan *eros*-termillä, joka ei siten tarkoita ainoastaan eroottista rakkautta. Kuitenkin ottaessaan ihmisessä vallan *eros* muuntautuu vahingolliseksi *maniaksi*, joka estää näkemästä muita hyviä. Voidaan sanoa, että individualistinen eetos on vaarassa ajautua maaniseksi omien tavoitteiden edistämisen ja itsensä kehittämisen ideaksi.

Lähestyin Saarisen erittelemää toisen ihmisen tunnustamisena toteutuvaa *time*-rakkautta, itserakkauden ja persoonaksi kehittymisen tarkastelun kautta. Kristillisessä perinteessä itserakkautta on pidetty syntisen ihmisen rappeutuneen tilan ilmentymänä. Itsensä rakastaminen tai itsensä perustavalla tavalla hyvänä pitäminen on kuitenkin välttämätöntä, jotta ihmiselle rakentuisi tarvittava itsensä kunnioitus ja arvostus. Näiden psyykkisten ominaisuuksien kehittyminen edellyttää, että ihminen saa syntymästään lähtien osakseen ainakin riittävässä määrin rakkautta, joka toteutuu vanhempien tai muiden hoitajien lapselle osoittamana hoivana. Tämän perusteella Saarinen esittääkin, että ennen rakkautta ei ole itseä eikä toista, vaan rakkaus on ensin, koska rakkaus edeltää ihmisen persoonaksi tulemistä.

Voidaan sanoa, että persoonaksi kehittyminen tapahtuu rakkauden määrittämissä sosiaalisissa suhteissa, joissa ihminen tulee tunnustetuksi. Näin nojauduin intersubjektiiviseen ihmiskäsitykseen. Tunnustamiseen tai hyväksyvään tunnustamiseen viitataan rekognition käsitteellä, joka tarkoittaa ihmisen tunnistamista, persoonana tunnustamista ja kunnioittamista. Rekognitio on hyödyllinen käsite moraalisen toiminnan arvioinnissa, koska ansiokas moraalinen toiminta edellyttää toisen ihmisen kunnioittamista.

Tarkastelin toisen ihmisen kunnioittamisen varassa rakentuvaa moraaliala lahjan käsitteen avulla. Lahjan filosofisen käsitteen hyödyllisyys etiikassa perustuu ensinnä siihen, että lahjaksi voidaan käsitteellistää mikä tahansa abstrakti toiselle annettu hyvä. Toiseksi lahjan käsitteen sovellettavuus perustuu huomioon, että lahjaan sisältyy kuitenkin moraalinen velvoite antaa takaisin, vaikka lahja edellyttää käsitteellisesti, että se annetaan ilman odotusta maksusta tai vastaavasta vastalahjasta. Toisin sanoen lahjan antaminen sitoo lahjan vastaanottajan vastavuoroisuuden velvoitteeseen.

Perustelin toimijuuden käsitteen avulla, että vastavuoroisuus on keskeinen moraalisesti ansiokkaita sosiaalisia suhteita määrittävä ehto. Nojauduin Jaana Hallamaan toimijuutta koskevaan filosofiaan, jossa ihminen selitetään toimijana, joka on intentionaalinen, rationaalinen ja kyvykäs. Toisin sanoen ihminen on olento, joka tavoittelee hyvänä pitämiään asioita jollain järkevinä pitämiensä keinojen avulla. Tällaisen ihmistä koskevan filosofian mukaan ihmiselle koitua moraalinen hyvä toteutuu toimijuuden vahvistumisena. Toimijuuden valossa voidaan sanoa, että moraalisen toiminnan lähtökohtana on toisen ihmisen tunnustaminen toimijana, jolla on omia intressejä ja rationaaliin syihin perustuvia keinoja tavoitella intressejään. Lisäksi toimijana tunnustaminen edellyttää odotusta, että toinen ihminen on kykeneväinen vastavuoroiseen hyvän antamiseen. Edellä kuvattua toimijan tunnustamista voidaan kutsua kunnioittamiseksi.

Rakkaus toteutuu toisen ihmisen kunnioittamiseen perustuvassa vuorovaikutussuhteessa. Kunnioittava asennoituminen suhtautuu vakavasti myös toisen ihmisen kärsimykseen, joka on etiikan lähtökohta. Moraali on tarpeellista, koska maailmassa on kärsimystä. Voidaan sanoa, että rakkauden eettisesti painava tehtävä on kärsimyksen lievittäminen. Etiikassa on pyrittävä antamaan vastaus kysymykseen, miksi oikeastaan toisten ihmisten kärsimyksestä pitäisi olla kiinnostunut ja ottaa se vakavasti. Ilmeistä vastausta nihilistisen kysymyksen esittämään haasteeseen ei ole. Tukeuduin metaeettisessä rakkauden normatiivisessa perustelussa Emmanuel Levinasin filosofiaan.

Levinas suhtautui kriittisesti sellaiseen vallalla olleeseen filosofiaan, jossa moraalifilosofiaa lähestyttiin subjektin tietämisen rajoja koskevan filosofian kautta. Levinas esitti, että filosofian lähtökohtana on etiikka tai että etiikka on

ensimmäistä filosofiaa. Kaiken inhimillistä toimintaa ja maailmaa koskevan tarkastelun lähtökohtana on ihmiselle eli Minälle toisen ihmisen eli Toisen kohtaamisessa paljastuva *ääretön* moraalinen vastuu Toisesta ja tämän kärsimyksestä. Hätkähdyttävän ajatuksen taustalla on, että ihminen on maailmaan välineellisesti suhtautuva olento: ihminen etsii oman olemassaolon jatkumista ja toteutumista ja käyttää maailmaa ja toisia ihmisiä omiin tarkoituksiinsa. Toisen, siis toisen maailmaan välineellisesti suhtautuvan Minän, kohtaaminen kuitenkin paljastaa ihmiselle tämän väistämättömän välineellisen suhtautumisen maailmaan ja toisiin ihmisiin, mistä seuraa äärimmäisen moraalisen vastuun tajuaminen. Moraalinen vastuu ei myöskään rajaudu ainoastaan kohdattuihin ihmisiin, vaan se ulottuu aivan kaikkiin, koska ihminen on a priori tietoinen muiden ihmisten olemassaolosta. Siten, kuten Sami Pihlström on selittänyt, etiikan perustana on niin sanottu transsendenttinen syylisyys.

Levinas ei tarkoittanut Minä ja Toisen kohtaamista kuvauksena todellisuudessa tapahtuvasta kahden ihmisten kohtaamisesta, vaan ilmensi sen avulla ihmisyyttä määrittäviä perustavia ehtoja. Levinas esitti, että Minän ja Sinän kohtaamisesta syntyvä *ääretön* moraalinen vastuu Toisesta on filosofian lähtökohta. Siten filosofian lähtökohtana ei ole solipsistinen subjektin tietämisen rajoja koskeva epistemologinen tarkastelu, vaan ihmisen intersubjektiiviseen perusluonteeseen nojautuva etiikka. Pragmaattisesti arvokkaana Levinasin esittämänä huomiona on, että Toinen jää väistämättä *toiseksi*. Ihminen ei kohtaa Toisessa varsinaisesti ihmistä sellaisena kuin tämä Toinen ihminen todellisuudessa on, koska ei ole keinoa saavuttaa toisen kokemusta tai tietoa maailmasta sellaisenaan. Siksi Toinen on aina *toinen*. Ihmisen kunnioittaminen edellyttää myös tämän toiseuden kunnioittamista.

Tarkastelin tutkimuksen lopussa, miten kärsimykseen tulisi suhtautua kristillisen opetuksen valossa. Kristillinen oppi selittää kärsimyksen seurauksen syntiinlankeemusta. Sen perustalta esimerkiksi Luther kytki inhimillisen kärsimyksen ihmisen pelastumiseen ja siten selitti kärsimyksen tarpeellisenä elementtinä. Lutherin kärsimyksen tulkinta oli niin sanottu teodikea, jossa kärsimykselle annetaan jonkinlainen selitys ja merkitys. Teodikea on kuitenkin ongelmallinen tapa suhtautua kärsimykseen, koska se jättää huomiotta kärsivän ihmisen kokemuksen. Voidaan sanoa, että teodikea

on kokonaisvaltainen kärsivää ihmistä koskeva misrekognitio, kuten Sami Pihlström on esittänyt. Lisäksi kristillinen teodikea antaa edellytyksen suhtautua kärsimykseen välinpitämättömästi. Kärsimykseen ei todellisuudessa voi suhtautua pahana, jos sille antaa jonkinlaisen a priori merkityksen tai sen tarpeen selittävän merkityksen.

Sielunhoidon terapeutisessa käänteessä omaksuttiin kuitenkin antiteodikealainen kärsimyksen tulkinta, jossa kärsimykselle ei pyritä antamaan syytä, selitystä tai merkitystä. Tarkalleen ottaen Kilpeläisen sielunhoidon teologia sisälsi vielä ongelmallisen jäänteiden teodikea-ajattelusta, mutta käytännöllisellä tasolla lähimmäiskeskeinen sielunhoito perustui antiteodikealle.

Esitin Pihlströmin filosofiaan nojautuen, että antiteodikea on moraalisesti ainoa mahdollinen tapa suhtautua kärsimykseen. Sen lisäksi antiteodikea on mielekäs myös kristillisen opin kannalta, vaikka näin ei olekaan perinteisesti ajateltu. Kristillisen uskon ydinoppi ei nähdäkseni selitä, miksi ihmisen kärsimys olisi tarpeellista tai mitä tehtävää se palvelee; inhimillinen kärsimys on mielekästä myös Jumalan näkökulmasta. Tämä näkökohta edellyttää kuitenkin jatkotarkastelua sen suhteen, mitä kärsimyksen mielettömyys Jumalalle tarkoittaisi tämän luonnetta selittävien omni-attribuuttien kannalta.

Sielunhoidon terapeutista käännettä on mielekästä tarkastella kärsimykseen suhtautumisen filosofisen analyysin valossa. Terapeuttinen lähestymistapa soveltaa antiteodikealaista kärsimykseen suhtautumista: sielunhoidossa ei pyritä antamaan kärsivälle ihmiselle selitystä tai syytä tämän kokemukselle. Sielunhoitajana toimivan kirkon hengellisen työn tekijän kannalta tämä tarkoittaa kahden tason sitoutumista. Kirkon työntekijänä sielunhoitaja edustaa kirkkoa sekä uskoa Jumalaan ja tämän hyvyyteen, mutta toisaalta hän ei voi sanoittaa näitä asioita toiselle kärsivälle ihmiselle sellaisina, että ne selittäisivät syytä tai merkitystä.

Normatiivinen vaatimus antiteodikealaisesta kärsimykseen suhtautumista ei kuitenkaan tarkoita, ettei kärsivällä itsellään olisi oikeutta etsiä kärsimykselleen syytä, selitystä tai merkitystä. Päinvastoin traumaattisen menetyksen tai vakava sairauden kokeneita koskevat tutkimukset osoittavat, että traumaattisen tapahtuman aiheuttama syvä kärsimys ajaa ihmisen tyypillisesti eksistentiaaliseen kriisiin, josta selviäminen edellyttää

kärsimykselle jonkinlaisen merkityksen löytymistä. Uskolla ja uskonnollisilla merkityksillä voi olla keskeinen rooli kärsimyksen aiheuttamassa eksistentiaalisessa prosessissa. Tarkemmin antiteodikealainen kärsimykseen suhtautuminen edellyttää sitä, että toisen ihmisen kärsimystä ei pyri selittämään. Lisäksi kärsimykselle ei saa antaa jonkinlaista yleistä selitysmallia, joka sitoisi kärsimyksen jonkin yleisen hyvän toteutumiseen.

Uskonnollisen teodikea-selityksen purkautuminen ilmeni myös haastatteluista siinä jo aiemmin mainitussa seikassa, että kukaan haastatelluista ei sanoittanut läheisten auttamista ja tukemista uskonnollisena tehtävänä. Kukaan ei siis esittänyt tai ollut tietoinen sellaisesta kärsimyksen tulkinnasta, joka oli luterilaisen reformaation taustalla. Se ei johdu haastateltujen tietämyksestä luterilaisen uskontulkinnasta, vaan se ilmentää kirkon piirissä ja laajemmin koko yhteiskunnassa tapahtunutta kärsimyksen tulkinnan muutosta, jossa uskonnollinen teodikea-selitys on purkautunut ja on omaksuttu individualistisen eetoksen mukainen terapeutin lähestymistavan suhtautuminen kärsimykseen.

Sosiaalisesti orientoituneen luterilaisuuden viitekehyksessä kristittyjen keskinäinen rakkaus ja kärsimyksen lievittäminen on mielekäästä ymmärtää evankeliumin välittymisenä ja toteutumisena sellaisenaan. Riittävänä teologisena ehtona voi pitää sitä, että rakkautta osoittava ei erikseen kiellä toimintansa uskonnollista merkitystä. Perustelin tätä Jeesuksen esittämän laupiaan samarialaisen vertauksella. Samarialainen hoiti tajuttomaksi pahoinpidellyttä miestä ja huolehti tämän jatkohoidosta majatalossa. Vertaus on samarialaisen tekemien hoitotoimenpiteiden kuvausta eikä sisällä lainkaan auttamisen uskonnollisen ulottuvuuden eksplikointia. Kertomus esittää, että toisesta ihmisestä huolehtiminen sinänsä toteuttaa Jumalan tahdon.

Esitin kärsimyksen, kärsimyksen lievittämisen ja rakkauden filosofisen tarkastelun perustalta, että kärsimyksen vakavasti ottava antiteodikealainen suhtautuminen on moraalisesti normatiivista. Se koskee myös uskonnollisen yhteisön piirissä harjoitettavaa auttamista. Antiteodikean valossa kristityiltä puuttuvaan kristillisen subjektiuden käsitykseen ja kokemukseen ei tarvitse suhtautua kristittyjen harjoittaman sielunhoidon teologian kohdalla ongelmana. Tietysti myös vahvan uskonnollisen kärsimyksen selityksen ohjaamana on mahdollista suhtautua läheisen kärsimykseen vakavasti ja



lievittää sitä moraalin kannalta kestäväällä tavalla, mutta se edellyttää, että uskonnollinen tulkinta on jaettava. Nykyistä suomalaista uskonnollisuutta määrittääkin lumouksen ja samalla kärsimyksen uskonnollisen tulkinnan purkautuminen. Kristillisen subjektiuden käsityksen puuttuminen läheisen kärsimyksen lievittämistä koskien antaa edellytykset sille, että läheisen kärsimystä ei sidota uskonnolliseen selitykseen. Rakkautta ja sen toteutumista ei voi sitoa minkään muun kuin lähimmäisen hyvän edistämiseen. Rakkauden on oltava avointa ja vapaata.

Sielunhoidon nähdään tyypillisesti toteutuvan kahden perinteisen sielunhoidon tehtävän kautta. *Cura animarum generalis* viittaa yleiseen sielunhoitoon, joka toteutuu seurakuntien hengellisen työn tekijöiden pastoraalisessa työssä. Pappien harjoittamaa yleistä sielunhoitoa on terapeutin lähestymistavan ja toimintatapojen kehittymisen myötä alkanut määrittää erityissielunhoidon tehtävä, *cura animarum specialis*, jolla viitataan erityistä apua tarvitsevien kuten vankien ja sairaiden sielunhoitoon. Pappien seurakunnissaan harjoittamaan henkilökohtaiseen sielunhoitoon on omaksuttu erityissielunhoidosta opittuja käytänteitä. *Cura generalis* sisältävä kristittyjen harjoittama sielunhoito on jäänyt taka-alalle. Perinteisten sielunhoidon tehtäviin viittaavien latinankielisten termien rinnalle voisi vakiinnuttaa kristittyjen arkista rakkautta ja kärsimyksen lievittämistä tarkoittavan termin *cura animarum mundana*.

Tutkimuksen keskeinen, sielunhoitoa koskevia johtopäätöksiä määrittävänä huomiona on, että uskonnollisuus on kontekstuaalista. Kirkon sielunhoidon teologiset käsitykset ja käytännöt ovat rakentuneet kunakin aikana vallitsevien uskonnollisuutta määrittävien seikkojen varaan. Sielunhoitoa ohjaavien periaatteiden kontekstuaalisuus korostuu seurakuntalaisten ja kristittyjen harjoittaman sielunhoidon kohdalla. Seurakuntalaisten harjoittaman sielunhoidon riittävät ja välttämättömät ehdot on muotoiltava niiden ehtojen mukaan, joiden puitteissa kirkon jäsenet ilmentävät uskonnollisuuttaan. Muutoin sielunhoidolle luodaan kriteerit, joita suurin osa kansankirkkona toimivan kirkon jäsenistä ei täyttäisi. Sielunhoito lähimmäisten kärsimyksen lievittämisenä on paitsi moraalista toimintaa myös elettyä uskontoa, joka teologisesti rakentuu sellaisten uskonnollisten merkitysten mukaiseksi, joita kristityt itse kärsimykselle ja sen lievittämiselle antavat.

## 8 LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

### 8.1 LÄHTEET

Carl XI, Ruotsin kuningas (1688). *Kircko-Laki Ja Ordningi. Jonga Suuriwaldias Cuningas ja Herra, Herr Carl Yxitoistakymmenes, Ruotzin Göthein ja Wändein Cuningas, Etc. Wuonna 1686 on andanut coconpanna, ja wuonna 1687 prändistä uloskäydä ja cuulutta, ynnä tähän soweliain asetusten canssa. Wuonna 1688 Suomexi käättö. Turusa. Präntätty Johan Winterildä, Cuningalliselta kirjainpränttäjältä.* <http://www.mlang.name/arkisto/kyrkio-lag-1686.html> (katsottu 14.10.2020).

Haastattelut. 6 seurakuntalaista, 3 pappia. Tekijän tekemiä.

*Kirkkolain uudistamisvaliokunta.* Hga, Kirkolliskokouksen arkistoluettelo.

Kirkkolaki (1054/1993).

Lång, Markus (2015). *Kyrkolag för den evangelisk-lutherska kyrkan i storfurstendömet finland 1869–1908 : Ursprungliga stadgandena från finlands författningssamling = kirkkolaki evankelis-luterilaiselle seurakunnalle suomen suuriruhtinassa 1869–1908 : Alkuperäiset säädökset suomen asetuskokoelmasta.* Långin lakiarkisto. Helsinki: Books on Demand.

Piispanen, P. P. & Mauri Saloheimo (1964). *Kirkon lakikirja: 1, Kirkkolaki.* Helsinki: Suomen lakimiesliiton kustannus: Kirjapaja.

StA Martin Luther (1979). *Studienausgabe.* Berliini.

Tappert, Theodore G. (1955). *Letters of spiritual counsel.* The library of Christian classics. Philadelphia, Pa.: Westminster Press.

Tunnustuskirjat (1990). *Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat.* Helsinki: SLEY-kirjat.

FC, *Yksimielisyys ohje* [1577], 425–589.

FC-SD, *Yksimielisyyden ohje. Täydellinen selitys* [1577], 572–589.

IK, *Iso Katekismus* [1527], 325–419.

LC, *Yksimielisyyden kirja* [1580], 29–589.

SO, *Schmalkaldenin opinkohdat* [1538], 253–282.

WA D. Martin Luthers Werke. *Kritische Gesamtausgabe.* Weimar 1883–.

## 8.2 KIRJALLISUUS

- Aalto, Kirsti, Kirsti Aalto, Martti Esko, and Matti-Pekka Virtaniemi (toim.) (1997) *Sielunhoidon käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja.
- Alaranta, Johannes (2013). *Taakkojen kantaja vai ilmiäntaja: Kirkko-oikeudellinen tutkimus vuoden 1993 kirkkolain säädöksistä suomen evankelis-luterilaisen kirkon papin vaitiolo-velvollisuudesta ja siitä vuosina 2007–2012 julkisuudessa esitetyt tulkinnat*. Johannes Alaranta.
- Ammerman, Nancy T. (2013). Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258–278. doi:10.1111/jssr.12024
- Arendt, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press.
- Arffman, Kaarlo (2008). *Auttamisen vallankumous: Luterilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat*. Historiallisia tutkimuksia; suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Batka, L'ubomír (2014). Luther's Teaching on Sin and Evil. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 233–253.
- Bayer, Oswald (2008). *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Bayer, Oswald (2007). *Freedom in Response. Lutheran Ethics: Sources and Controversies*. Oxford Studies in Theological Ethics. Transl. Jeffrey F. Cayzer. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Baylor, Michael G. (1977). *Action and person: Conscience in late scholasticism and the young Luther*. Studies in medieval and reformation thought. Leiden: Brill.
- Beaney, Michael (2018). Analysis. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (toim.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/analysis/>.
- Berger, Peter L. (2008). Secularization falsified. *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life*(180): 23.
- Beutel, Albrecht (2003). Luther's Life. Donald K. McKim (toim.), *The Cambridge companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–19.

- Bregman, Lucy (2011). Death and Dying. Ian A. McFarland (toim.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 129–131.
- Bozarth, Jerold (2012). "Nondirectivity" in the Theory of Carl R. Rogers: An Unprecedented Premise. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies* 11(4), 262–276.
- Camus, Albert (1990 [1945]). *The myth of Sisyphus*. Transl. Justin O'Brien. Repr. London: Penguin.
- Crossley, Nick (1996). *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*. London: Sage.
- Davie, Grace (2006). Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account. *European Journal of Sociology* 47 (2), 271–296.
- Derrida, Jacques (1992). Donner la mort. Jean-Michel Rabaté, Michael Wetzel (toim.), *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*. Galilée, Paris, 11–108.
- Derrida, Jacques (2008). *The Gift of Death & Literature in Secret*. 2. painos. Transl. David Wills. University of Chicago Press.
- Dieter, Theodor (2014). Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Dohar, William J. (2000). 'Since the Pestilence Time': Pastoral Care in the Later Middle Ages. Gillian Rosemary Evans (toim.), *A History of Pastoral Care*. London: Cassell, 169–201.
- Dreier, James (2006). Moral Relativism and Moral Nihilism. David Copp (toim.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 240–264.
- Ebeling, Gerhard (1997). *Luthers Seelsorge: Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen: Mohr.
- Elenius, Antti (2007). Avaran diakonian puolustus. Latvus, Kari & Antti Elenius (toim.), *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Eriksson, Lise (2018). Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen, Teemu Taira (toim.), *Uskontososologia*. Turku: Eetos, 76–86.
- Ganzevoort, Ruud R. & Johan Roeland (2014). Lived religion: The Praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, 18(1), 91. doi:10.1515/ijpt-2014-0007

- Gerhard, Johann & Johann Anselm Steiger (2000). *Meditationes Sacrae (1606/7): Lateinisch-deutsch*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Glover, Jonathan (2012). *Humanity. A Moral History of the Twentieth Century*. 2. painos. New Haven: Yale University Press.
- Gothóni, Raili, Riitta Helosvuori, Kalle Kuusimäki, ja Karoliina Puuska (toim.) (2012) *Kantakaa toistenne kuormia: Diakoniatyön perusteet ja käytäntö*. Helsinki: Kirjapaja.
- Gothóni, Raili (2014). *Auttava kohtaaminen 2: Sielunhoidon menetelmät ja käytäntö*. Helsinki: Kirjapaja.
- Grevbo, Tor Johan S. (2016). Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgeriske landskap – historisk og aktuelt. 5. painos. Oslo: Luther Forlag.
- Graham, Elaine (1996). *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*. London: Mowbray.
- Graham, Elaine (2009). *Words Made Flesh: Writings in Pastoral and Practical Theology*. London: SCM Press.
- Griffin, James (1986). *Well-being: Its meaning, Measurement, and Moral Importance*. Oxford: Oxford University Press.
- Grönlund, Henrietta (2014). Volunteering and Young Adult Values. A. C. Michalos (toim.), *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*. Dordrecht: Springer Netherlands, 6971–6974.
- Grönlund, Henrietta (2018). Kirkon muuttuvat roolit hyvinvoinnin tuottamisessa ja yhteiskunnan sektoreilla. Sini Mikkola & Olli Lampinen-Enqvist (toim.), *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 2018: Vapaaehtoisuus ja osallisuus*. Vuosikerta 108. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 13–218.
- Grönlund, Henrietta (2019). Between Lutheran Legacy and Economy as Religion: The Contested Roles of Philanthropy in Finland Today. Kaius Sinnemäki, Anneli Portman, Jouni Tilli & Robert H. Nelson (toim.), *On the legacy of Lutheranism in Finland: Societal perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Grönlund, Henrietta & Anne Birgitta Pessi (2017). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon uusi julkinen rooli? Kansalaisten odotukset kirkon hyvinvointityölle. *Teologinen Aikakauskirja* 122, 116–133.

- Gutting, Gary & Johanna Oksala (2019). Michel Foucault. Edward N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/foucault/> (katsottu 9.10.2020).
- Haaparanta, Leila (2019). The Pragmatic method and the Philosopher's Practice. Henrik Rydenfelt, Heikki J. Koskinen & Mats Bergman (toim.), *Limtis of Pragmatism and Challenges of Theodicy*. Helsinki: Acta Philosophica Fennica, Vol. 95.
- Hagman, Patrik (2012). Post-secularity and post-Constantinianism: the case of the Evangelical Lutheran Church in Finland. Jan-Olav Henriksen & Tage Kurtén (toim.), *Crisis and change: Religion, ethics and theology under late modern conditions*. Newcastle: Cambridge Scholars, 127–146.
- Hagman, Patrik (2013). *Efter folkkyrkan: En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Hagman, Patrik (2015). *Vastarintausko*. Suom. Salla Ranta. Helsinki: Kirjapaja.
- Hagman, Patrik (2019). What is This Thing Called Lutheranism Anyway? A Critical Perspective on the Construction of Lutheran Christianity in Sweden and Finland. Kaius Sinnemäki, Anneli Portman, Jouni Tilli & Robert H. Nelson (toim.), *On the legacy of Lutheranism in Finland: Societal perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Hallamaa, Jaana (1998). Moraalikysymyksiä koskeva väittely. Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (toim.), *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus, 226–232.
- Hallamaa, Jaana (2001). Etik i Norde – en Luthersk product? Lars Østnor (toim.), *Etisk pluralisme i Norden*. Kristiansand: Høyskole Forlaget, 219–238.
- Hallamaa, Jaana (2017a). *Yhdessä toimimisen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hallamaa, Jaana (2017b). Kunnollisuuden moraalista aikuiseen lähimmäisenrakkauteen. Petri Luomanen, Niko Huttunen, & Kalevi Virtanen (toim.), *Sisäänkäyntejä Raamattuun: Tulkitsijan kirja*. Helsinki: Kirjapaja, 207–225.
- Hamm, Berndt, and Martin J. Lohrmann (2017). *The Early Luther: Stages in a Reformation Reorientation*. Lutheran Quarterly Books. Minneapolis: Fortress press.
- Heath, Joseph (2015). Methodological Individualism. Edward N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/methodological-individualism/> (katsottu 5.5.2020).

- Heinimäki, Jaakko & Jari Jolkkonen (2008). *Luterilaisuuden ABC: Synkkä ja harmaa sanakirja*. Logos. Helsinki: Edita.
- Heininen, Simo, and Markku Heikkilä (1996). *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Edita.
- Helkama, Klaus & Anneli Portman (2019). Protestant Roots of Honesty and Other Finnish Values. Kaius Sinnemäki, Anneli Portman, Jouni Tilli & Robert H. Nelson (toim.), *On the legacy of Lutheranism in Finland: Societal perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Henkys, Jürgen (1970). *Seelsorge und Bruderschaft: Luthers Formel "per mutuum colloquium et consolationem fratrum" in ihrer Gegenwärtigen Erwendung und ursprünglichen Bedeutung*. Arbeiten zur Theologie. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Holte, Ragnar (1984). *Människa, livstolkning, gudstro: Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*. Bodafors: Doxa.
- Honkasalo, Marja-Liisa (2004). "Elämä on ahasta täällä". Otteita maailmasta joka ei pidä kiinni. Marja-Liisa Honkasalo, Anna Leppo & Terhi Utriainen (toim.), *Arki satuttaa: Kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä*. Tampere: Vastapaino, 51–82.
- Honkasalo, Marja-Liisa, Anna Leppo & Terhi Utriainen (2004). *Arki satuttaa: Kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä*. Tampere: Vastapaino.
- Huovinen, Eero (1991). *Fides infantium. Martti Lutherin käsitys lapsen uskosta*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 175. Helsinki: STKS.
- Hurskainen, Heta (2013). *Ecumenical Social Ethics as the World Changed. Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland 1970-2008*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 67. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
- Hütter, Reinhard (2004). *Bound to Be Free : Evangelical Catholic Engagements in Ecclesiology, Ethics, and Ecumenism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub.
- Hynynen, Tuomas (2019). *Uskon ja rakkauden asialla: Oppi, usko ja etiikka Suomen evankelis-luterilaisen kirkon eettisissä kannanotoissa 2005-2010*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Hytönen, Maarit, Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä, & Kari Salonen (2004). *Kirkko muutosten keskellä: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2000-2003*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- Illouz, Eva (2008). *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help*. Berkeley: University of California Press.
- Iser, Mattias. 2019. Recognition. Edward N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition).  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>  
(katsottu 9.10.2020).
- Itkonen, Juha (2018). *Kun vauvaonni vaihtuu kuoleman suruun: Narratiivinen tutkimus kohtukuolemasta, lapsen kuoleman aiheuttamasta surusta ja selviytymisprosessista sekä kirkon tuesta*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Jaritz, Gerhard & Ana Marinković (2011). *Violence and the Medieval Clergy*. Budapest; New York: Central European University Press.
- Jeanrond, Werner G. (2010). *A Theology of Love*. London: T & T Clark.
- Joseph, Stephen & David Murphy (2013). Person-Centered Approach, Positive Psychology, and Relational Helping: Building Bridges. *Journal of Humanistic Psychology* 53(1), 26–51.
- Juntunen, Sammeli (1999). Teologian ja psykologian korrelaatio. Paavo Kettusen kirjasta "Suomalainen rippi". *Teologinen Aikakauskirja* 104, 463–473.
- Kahlos, Maijastina, Heikki J. Koskinen & Ritva Palmén (2019). Introduction. Maijastina Kahlos, Heikki J. Koskinen, Ritva Palmén (toim.), *Recognition and religion. Contemporary and historical perspectives*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 1–14.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (1998). *Argumentti ja kritiikki. Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kallunki, Valdemar (2018). Sekularisaatioparadigma. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen, Teemu Taira (toim.), *Uskontososiologia*. Turku: Eetos, 49–62.
- Kansanaho, Erkki (1960). Sielunhoito ennen ja nyt. *Teologinen Aikakauskirja* 65, 113–125.
- Karjalainen, Mira (2018). Käännös henkisyteen. Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen, Teemu Taira (toim.), *Uskontososiologia*. Turku: Eetos, 265–277.
- Karttunen, Tomi (2018). Todellisuus ”eettisenä sakramenttina”. Dietrich Bonhoeffer luterilaisen etiikan uudelleenajattelijana. Matti Kotiranta (toim.), *Luterilaisuuden ytimessä. Professori Antti Raunion 60-vuotisjuhlakirja*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 288. Helsinki: STKS, 95–113.



Katajala-Peltomaa, Sari & Ville Vuolanto (2013). *Lapsuus ja arki antiikissa ja keskiajalla*. Helsinki: Gaudeamus.

Ketola, Kimmo, Maarit Hytönen, Veli-Matti Salminen, Jussi Sohlberg & Leena Sorsa (2016). *Osallistuva luterilaisuus: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015. Tutkimus kirkosta ja suomalaisista*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Ketola, Kimmo (2019). Euroopan muuttuvat arvot ja uskonnollisuuden murros. *KTK:n tuoreita tutkimustuloksia*. Toim. Veli-Matti Salminen, Maarit Hytönen, Hanna Salomäki, Kimmo Ketola.  
<https://evl.fi/documents/1327140/40900428/KTK50+tutkijoiden+esitys+diat/5761d005-4472-ee94-3c35-73e4d4761> (katsottu 5.5.2020).

Kettunen, Paavo (1990). *Ihmisolemuksen ongelma ja olemassaolon vaikeus. Ihmiskäsitys suomen evankelis-luterilaisen kirkon sairaalasielunhoidon koulutuksessa vuosina 1960–1975*. Helsinki: Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja.

Kettunen, Paavo (1997). Kehittyvä sielunhoito. Kirsti Aalto, Martti Esko & Matti-Pekka Virtaniemi (toim.), *Sielunhoidon käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja, 44–70.

Kettunen, Paavo (1998). *Suomalainen rippi*. Helsinki: Kirjapaja.

Kettunen, Paavo (2013). *Auttava kohtaaminen 1. Sielunhoidon perusteet ja teologia*. Helsinki: Kirjapaja.

Kettunen, Paavo (2018). Pastoraaliteologia ja pastoraalipsykologia tutkimusaloina. *Teologinen Aikakauskirja* 123, 254–261.

Kettunen, Paavo (2021 [tulossa]). Häpeän teologia osana sielunhoidon teologista paradigmaa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.

Kiiski, Jouko (2009). *Sielunhoito*. Helsinki: Edita.

Kilpeläinen, Irja (1966). *Psykoottisten sielunhoito*. Pastoraalitutkielma. Sairaalasielunhoidon keskus.

Kilpeläinen, Irja (1973). *Osaammeko kuunnella ja auttaa. Lähimmäiseskeisen sielunhoitomenetelmän opas*. 4. painos. Porvoo: WSOY.

Kilpeläinen, Irja (1988). ”En tunne sitä miestä...”. *Kotimaa* 68/14.6.1988.

Kivivuori, Janne (1999). *Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.

- Koivisto, Jussi (2006). Lutherin käsitys sielunhoidosta ja suomalaisen jumalakuvakeskustelun arviointia. *Teologinen Aikakauskirja* 111, 372–389.
- Kolb, Robert (2009). Luther on the Theology of the Cross. Timothy J. Wengert (toim.), *Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's practical theology*. Minneapolis: Fortress Press, 33–58.
- Kolb, Robert (2009). *Martin Luther. Confessor of the faith. Christian theology in context*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Kopperi, Kari (2018). Diakonia ja hengellinen elämä. Matti Kotiranta (toim.), *Luterilaisuuden ytimessä. Professori Antti Raunion 60-vuotisjuhlakirja*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 288. Helsinki: STKS, 75–94.
- Koskela, Harri (2011). *Lapseni elää aina sydämessäni: Lapsen menetyksen merkitys vanhemman spiritualiteetin muotoutumisessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Koskinen, Heikki J. (2018). Antecedent Recognition: Some Problematic Educational Implications of the Very Notion. *Journal of Philosophy of Education*, 52(1), pp. 178–190. doi:10.1111/1467-9752.12276
- Kärkkäinen, Pekka (2001). *Johdatus Lutherin teologiaan*. Theologia systematica. Helsinki: Kirjapaja.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2013–2017). *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World (five-volume series)*. Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co.
- Laasonen, Pentti (1991). *Suomen kirkon historia. 2, vuodet 1593–1808*. Porvoo: WSOY.
- Laestadius, Lars Levi (1968). *Hulluinhuonelainen*. Suom. Lauri Mustakallio. Helsinki: Akateeminen kustannusliike.
- Laihia, Ari-Pekka (2012). *Diakoniatyöntekijöiden ja pappien käsitykset ja kokemukset sielunhoidosta Tampereen hiippakunnassa*. Pro-gradu-tutkielma. Itä-Suomen yliopisto.
- Latvus, Kari & Antti Elenius (toim.) (2007) *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Laulaja, Jorma (1994). *Elämän oikea ja väärä: Eettiset valinnat tänään*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lempiäinen, Pentti (1963). *Rippikäytäntö suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia. Helsinki: SKHS.

- Lempiäinen, Pentti (1977). Uudistuva sielunhoito. Pentti Lempiäinen (toim.), *Ecclesia reformanda: Professori Lennart Pinomaan juhlakirja*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuudenseuran julkaisuja 86. Helsinki: STKS, 178–190.
- Leppin, Volker (2014). Luther's Transformation of Medieval Thought: Continuity and Discontinuity. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 115–126.
- Lévi-Strauss, Claude (1967). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Bacon.
- Levinas, Emmanuel & Philippe Nemo (1985). *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (1998). *Totality and Infinity*. Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press.
- Lewis, C. S. (2017 [1960]). *The Four Loves*. HarperOne; Reissue edition.
- Lindberg, Carter (1993). *Beyond Charity: Reformation Initiatives for the Poor*. Minneapolis: Fortress Press.
- Louw, Daniel J. (2011). *A Pastoral Hermeneutics of Care and Encounter. A Theological Design for a Base Theory, Anthropology, Method and Therapy*. Wellington, South Africa: Lux Verbi.
- Louw, Daniel J. (2014). *Cura animarum* as Hope Care. Towards a Theology of the Resurrection within the Human Quest for Meaning and Hope. *HTS Theological Studies* 70: 1. doi: 10.4102/hts.v70i1.2027.
- Malkavaara, Mikko (2000b). Diakonian, teologian ja diakonian teologian muutokset. Matti Heikkilä, Jouko Karjalainen, Mikko Malkavaara (toim.), *Kirkonkirjat köyhyydestä*. Kirkkopalvelujen julkaisuja 5, 17–57.
- Mannermaa, Tuomo (1997). Sielunhoidon tulkinta ja paikka kirkossa. Kirsti Aalto, Martti Esko & Matti-Pekka Virtaniemi (toim.), *Sielunhoidon käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja, 14–28.
- Mannermaa, Tuomo (1981). *In ipsa fide Christus adest: Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskonkäsityksen leikkauspiste*. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja. 2. painos. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- Mattes, Mark (2014). Luther on Justification as Forensic and Effective. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 264–273.

- Mauss, Marcel (1954). *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West.
- Maynard, Jane F. & Leonard M. Hummel & Mary Clark Moschella (2010). *Pastoral Bearings: Lived Religion and Pastoral Theology*. Lanham, MD: Lexington Books.
- McClure, Barbara J. (2010). *Moving beyond Individualism in Pastoral Care and Counselling: Reflections on Theory, Theology, and Practice*. Eugene, OR: Cascade Books.
- McFarland, Ian A. (2011). *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrath, Alister E. (1999). *Reformation Thought. An Introduction*. 3. painos. Oxford: Blackwell.
- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McKim, Donald K. (2003). *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLeod, Huhg. 2006. *The Cambridge History of Christianity: Vol. 9, World Christianities, c. 1914-c. 2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menn, Stephen (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mennecke-Haustein, Ute (1989). *Luthers Trostbriefe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Methuen, Charlotte (2014). Luther's life. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 7–30.
- Miller-McLemore, Bonnie J. (2013). Embodied Knowing, Embodied Theology: What Happened to the Body? *Pastoral Psychology* 62, 747–758.
- Monikasvoinen kirkko (2008). *Monikasvoinen kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2004-2007*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Moyn, Samuel (2005). *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*. New York: Cornell University Press.

- Murtorinne, Eino (1978). Uuden kansankirkkonäkemyksen hahmottuminen toisen maailmansodan puristuksessa. *Toisen maailmansodan vaikutus suomalaiseen kulttuuriin. Seminaari Joensuussa 21.–22.6.1977: Yhteenveto alustuksista ja valmistetuista puheenvuoroista sekä niistä käydyistä keskusteluista*. Helsinki: Suomi toisessa maailmansodassa – projekti, 134–153.
- Mäkinen, Virpi (2021 [tulossa]). Kärsimyksen kohtaaminen ja toivo. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Mäkisalo, Martti (1988). *100 vuotta toisinajattelua. Vartija-lehden historia 1888–1988*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Möller, Christian (1994). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Band 1, von Hiob bis Thomas von Kempen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Möller, Christian (1995). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Band 2, von Martin Luther bis Matthias Glaudius*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Möller, Christian (1996). *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Band 3, von Friedrich Schleiermacher bis Karl Rahner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ngien, Dennis, and Timothy George (2007). *Luther as a Spiritual Adviser: The Interface of Theology and Piety in Luther's Devotional Writings*. Studies in Christian History and Thought. Bletchley, Milton Keynes, UK; Waynesboro, GA: Paternoster.
- Nicol, Martin (1990). *Gespräch als Seelsorge: Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Niemelä, Kati (2015). 'No Longer Believing in Belonging'. A Longitudinal Study of Finnish Generation Y from Confirmation Experience to Church-leaving. *Social Compass* 62 (2), 172–186.
- Niinivaara, Erkki (1952). *Maallinen ja hengellinen*. Porvoo: WSOY.
- Nikki, Nina (2021 [tulossa]). Paavali ja sielunhoito. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Nolan, Steve, Philip Saltmarsh & Carlo Leget (2011). Spiritual Care in Palliative Care: Working Towards an EAPC Task Force. *European Journal of Palliative Care*, 18(2), 86–89.
- Norrby, Carl (1899). *Läran om den kyrkliga själavården. Med särskilt afseende på förhållandena inom Svenska kyrkan*. Lund: C. W. K. Gleerup.

- O'Loughlin, Thomas (2000). Penitentials and Pastoral Care. Gillian Rosemary Evans (toim.), *A History of Pastoral Care*. London: Cassell, 93–111.
- Orsi, Robert. A. (1985). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Orsi, Robert A. (1999). *Gods of the City- Religion and the American Urban Landscape*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Palmén, Ritva (2021 [tulossa]). Sielunhoito keskiajalla lännen kirkossa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Palmu, Harri, Hanna Salomäki, Kimmo Ketola, & Kati Niemelä (2012). *Haastettu kirkko: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008–2011*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Papilloud, Christian (2015). Gift. History of the Concept. James D. Wright (toim.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 139–143.
- Peltomäki, Isto (2019a). Paternalismista terapeutiseen kohtaamiseen. Irja Kilpeläisen sielunhoitokäsitys ja sen merkitys suomalaisessa luterilaisuudessa. *Teologinen aikakauskirja*, 124(1), 18–32.
- Peltomäki, Isto (2019b). Theology and Philosophy of Care: The Common Task of Pastoral Care in Finnish Lutheranism in the light of Love. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 61(3), 370–387. doi:10.1515/nzsth-2019-0020
- Peltomäki, Isto (2019c). Therapeutic turn: Pastoral care in Finnish Lutheranism before and after the 1960s. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 73(2), 179–198. doi:10.1080/0039338X.2019.1685592
- Peltomäki, Isto (2021 [tulossa]). Kärsimyksen lievittämisen teologia maallistuneessa yhteiskunnassa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Peltomäki, Isto, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.) (2021 [tulossa]) *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Pessi, Anne Birgitta, Ville Pitkänen, Jussi Westinen & Henrietta Grönlund (2018). *Pyhyiden ytimessä: Tutkimus suomalaisten arvoista ja pyhyiden kokemisesta*. Helsinki: Suomen kulttuurirahasto.

- Perälä, Mika (2014). Medieval Theories of Judgement and Reasoning. Simo Knuuttila & Juha Sihvola (toim.), *Sourcebook for the history of the philosophy of mind: Philosophical psychology from Plato to Kant*. Dordrecht: Springer, 323–334.
- Pihkala, Panu (2021 [tulossa]). Ympäristöahdistus sielunhoidollisena haasteena. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Pihlström, Sami (2005). *Pragmatic Moral Realism. A Transcendental Defense*. Amsterdam; New York: Rodopi.
- Pihlström, Sami (2011). *Transcendental Guilt. Reflections on Ethical Finitude*. Lanham: Lexington Books.
- Pihlström, Sami (2014a). Kuoleman pahuus. Outi Hakola, Sari Kivistö & Virpi Mäkinen (toim.), *Kuoleman kulttuurit Suomessa*. Helsinki: Gaudeamus, 215–232.
- Pihlström, Sami (2014b). *Taking Evil Seriously*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York, New York: Palgrave Macmillan.
- Pihlström, Sami (2016). *Death and Finitude. Toward a Pragmatic Transcendental Anthropology of Human Limits and Mortality*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Pihlström, Sami (2019). *Pragmatic Realism, Religious Truth, and Antitheodicy. On Viewing the World by Acknowledging the Other*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Pihlström, Sami (2020). *Why Solipsism Matters*. Bloomsbury Academic.
- Pihlström, Sami & Kivistö, Sari (2016). *Kantian Antitheodicy: Philosophical and Literary Varieties*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Pihlström, Sami & Kivistö, Sari (2019). The Limits of Sense and Transcendental Melancholy in the Philosophy of Love. Pekka Kärkkäinen & Olli-Pekka Vainio (toim.), *Apprehending love: Theological and Philosophical Inquiries*. Helsinki: Luther-Agricola-Society.
- Pirinen, Kauko (1985). *Schaumanin kirkkolain synty*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia. Helsinki: SKHS.
- Pirinen, Kauko (1991). *Suomen kirkon historia: 1, Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika*. Porvoo: WSOY.
- Pope, Stephen (2007). Reason and Natural Law. Gilbert Meilaender & William Werpehowski (toim.), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 148–167.

- Purhonen, Hannu (1988). *Muuttuva ihminen. Carl Rogersin filosofinen antropologia*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 158. Helsinki: STKS.
- Pyyhtinen, Olli (2014). *The Gift and Its Paradoxes: Beyond Mauss*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Pöykkö, Panu-Matti (2017). Levinasin käsitys eettisestä tunnustamisesta. Heikki Haara & Ritva Palmén (toim.), *Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura, 77–94.
- Raunio, Antti (2001a). *Summe des Christlichen Lebens: Die "Goldene Regel" als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Raunio, Antti (2001b). Rakkauden teologia. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 153–195.
- Raunio, Antti (2007). *Järki, usko ja lähimmäisen hyvä. Tutkimus luterilaisen etiikan ja diakonian teologian perusteista*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 252. Helsinki: STKS.
- Raunio, Antti (2021 [tulossa]). Keskinäinen lohdutus. Pastoraalisuus kirkkoa määrittävänä piirteenä. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen, Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Rittgers, Ronald K. (2012). *The Reformation of Suffering. Pastoral Theology and Lay Piety in Late Medieval and Early Modern Germany*. Oxford studies in historical theology. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Rittgers, Ronald K. (2014). How Luther's Engagement in Pastoral Care Shaped His Theology. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 462–470.
- Roberts, Robert (2016). Emotions in the Christian Tradition. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (toim.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/emotion-Christian-tradition/>>.
- Ryökäs, Esko (2019). *Aikaan sidottu diakonia-käsite: Tiedekriittinen yrityys ymmärtää suomalaista diakoniakeskustelua*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Saarelainen, Suvi-Maria (2017). *Meaningful life with(out) cancer: Coping narratives of emerging Finnish adults*. Helsinki: Helsingin yliopisto.



- Saarelainen, Suvi-Maria (2021 [tulossa]). Syöpä nuorten aikuisten elämän merkityslähteiden haastajana. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Saarelainen, Suvi-Maria, Isto Peltomäki & Auli Vähäkangas (2019). Healthcare Chaplaincy in Finland. *Tidsskrift for Praktisk Teologi*, 2, 22–31.
- Saarinen, Risto (2003). Sielunhoidon teologianhistoriaa. *Teologinen Aikakauskirja* 108, 401–421.
- Saarinen, Risto (2010). The Language of Giving in Theology. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 52(3), 268–301. doi:10.1515/nzst.2010.018
- Saarinen, Risto (2014). Justification by Faith: The View of the Mannermaa School. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 254–263.
- Saarinen, Risto (2015). *Oppi rakkaudesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saarinen, Risto (2016). *Recognition and Religion: A Historical and Systematic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Saarinen, Risto (2021 [tulossa]). Suomalaisen luterilaisen sielunhoidon teologianhistoria. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Sahlins, Marshall (2017 [1972]). *Stone Age Economics*. Oxon; New York: Routledge.
- Salminen, Joona (2021 [tulossa]). Auttava kohtaaminen askeettisessa kontekstissa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Salminen, Veli-Matti (2016). Kirkon auttamistyö yhteiskunnallisena osallistumisena. Kimmo Ketola, Maarit Hytönen, Veli-Matti Salminen, Jussi Sohlberg & Leena Sorsa (toim.), *Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015. Tutkimus kirkosta ja suomalaisista*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 146–171.
- Salomies, Ilmari (1949). *Suomen kirkon historia. 2, uskonpuhdistuksen ja kirkollisen puhdasoppisuuden aika*. Helsingissä: Otava.
- Salonen, Kari, Kimmo Kääriäinen, & Kati Niemelä (2000). *Kirkko uudelle vuosituhannelle: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 1996–1999*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- Scharfenberg, Joachim (2000). *Johdatus pastoraalipsykologiaan*. Käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja. Helsinki: Helsingin yliopisto, käytännöllisen teologian laitos.
- Schnell, Tatjana (2009). Sources of Meaning and Meaning in Life Questionnaire (SoMe): Relations to Demographics and Well-being. *The Journal of Positive Psychology*, 4(6), 483–499.
- Schnell, Tatjana (2012). Spirituality With and without Religion: Differential Relationships with Personality. *Archive for Psychology of Religion*, 34(1), 33–61.
- Schnell, Tatjana & Keenan, William J. F. (2013). The Construction of Atheist Spirituality: A Survey-based Study. Herman Westerink (toim.), *Constructs of Meaning and Religious Transformation: Current Issues in the Psychology of Religion*. Göttingen: V&R Unipress, 101–119.
- Schütz, Werner (1977). *Seelsorge: Ein Grundriss*. Gütersloh: Mohn.
- Schwarzwäller, Klaus (1995). Verantwortung des Glaubens. Freiheit und Liebe nach der Dekalogauslegung Martin Luthers. Dennis Bielfeld & Klaus Schwarzwäller (toim.), *Freiheit als Liebe bei Martin Luther*. Frankfurt am Main: Lang, 133–158.
- Shaw, Joshua James (2008). *Emmanuel Levinas on the Priority of Ethics. Putting Ethics First*. Youngstown, N.Y: Cambria Press.
- Siedentop, Larry (2014). *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*. London: Allen Lane.
- Sillfors, Mikko (2017). *Jumalattomuus ja hyvä elämä. Ateistinen henkisyys vaihtoehdona monoteistiselle uskonnolle 2000-luvun länsimaissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sinnemäki, Kaius, Anneli Portman, Jouni Tilli & Robert H. Nelson (toim.) (2019), *On the Legacy of Lutheranism in Finland: Societal Perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Smart, Ninian (1998). *The World's Religions*. 2. painos. Cambridge: Cambridge University Press.
- Snellman, Lauri (2020). *The Problem of Evil and the Problem of Intelligibility. A Grammatical Metacritique of the Problem of Evil*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sons, Rolf (2014). *Martin Luther als Seelsorger*. Holzgerlingen: SCM.
- Sorsa, Leena (2010). *Kansankirkko, uskonnonvapaus ja valtio. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen tulkinta uskonnonvapaudesta 1963–2003*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

- Stollberg, Dietrich (1969). *Therapeutische Seelsorge: Die amerikanische Seelsorgebewegung*. München: Chr. Kaiser.
- Strohl, Jane E. (2014). The Framework for Christian Living. Luther on the Christian's Callings. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 365–369.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko (1999). *Kohti yhteistä hyvää: Piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta*. Helsinki: SR-kustannus.
- Swinton, John (2001). *Spirituality and Mental Health Care. Rediscovering a "Forgotten" Dimensions*. London: Jessica Kingsley.
- Syvänne, Niilo (1970). *Sairas vai syyllinen. Terveen ja sairaan hengellinen huolto*. 2. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Syvänne, Niilo (1977). *Kohti eheyttä*. Helsinki: Suomen luterilainen evankeliumiyhdistys.
- Swinton, John (2007). *Raging with Compassion: Pastoral Responses to the Problem of Evil*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Tanner, Norman (2000). A Ministry of Preachers and Confessors: The Pastoral Impact of the Friars. Gillian Rosemary Evans (toim.), *A History of Pastoral Care*. London: Cassell, 126–147.
- Tartaglia, James (2016). *Philosophy in a Meaningless Life. A System of Nihilism, Consciousness and Reality*. London, England: Bloomsbury Academic.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham; London: Duke University Press.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Tervo-Niemelä, Kati (2020). Religious Upbringing and Other Religious Influences among Young Adults and Changes in Faith in the Transition to Adulthood. A 10-year Longitudinal Study of Young People in Finland. *British Journal of Religious Education*, 1–15.  
doi:10.1080/01416200.2020.1740169

- Thurneysen, Eduard (1962). *A Theology of Pastoral Care*. Richmond: John Knox Press.
- Toivonen, Kaisu (2014). Persoonan eettinen kasvu ja kasvatus jälkimodernissa ajassa suomalaisen kasvatusjärjestelmän kautta tulkittuna. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Trigg, Jonathan (2014). Luther on Baptism and Penance. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 310–321.
- Tuohimaa, Marika (2001). Emmanuel Levinas ja vastuu Toisesta. *Niin & näin*, 3/2001, 35–39.
- Tukiainen, Sirkku (2017). *Auttavan vuorovaikutuksen luonteesta*. Esitys kirkon sielunhoidon pastoraalikoulutuksessa. Tekijän hallussa.
- Työrinoja, Reijo (2001). ”Teologinen teko” – Luther ja skolastinen teonteoriat. Pekka Kärkkäinen (toim.), *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja, 38–53.
- Uro, Risto (2021 [tulossa]). Jeesus-tutkimus ja sielunhoito. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Utriainen, Terhi (2004). Suojaavat kehykset ja alaston kärsimys. Marja-Liisa Honkasalo, Terhi Utriainen & Anna Leppo (toim.), *Arki satuttaa: Kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä*. Tampere: Vastapaino. 226–252.
- Vainio, Olli-Pekka (2004). Luterilaisen vanhurskauttamisopin kehitys Lutherista yksimielisyyden ohjeeseen. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 240. Helsinki: STKS.
- Vainio, Olli-Pekka (2010). Faith. Olli-Pekka Vainio (toim.), *Engaging Luther: A (New) Theological Assessment*. Eugene, OR: Cascade Books, 138–154.
- Vainio, Olli-Pekka (2013). *Postmoderni filosofia, kulttuuri ja kristillinen teologia*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 276. Helsinki: STKS.
- Vainio, Olli-Pekka (2020). *Ääriviivoja. Esseitä kristillisen opin ydinkohdista*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 292. Helsinki: STKS.
- Vikström, Björn (2016). *Monta rakkautta: Seksuaalisuuden, parisuhteen ja avioliiton teologia*. Helsinki: Kirjapaja.

- Vikström, Björn (2021 [tulossa]). Sielunhoito luterilaisen etiikan valossa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Vikström, John (1992). *Myös maan päällä. Artikkeleita, esitelmää ja puheita sosiaalietiikan alalta*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 176. Helsinki: STKS.
- Vikström, John (2000). Arkkipiispan sosiaalieettiset kannanotot laman ja markkinaliberalismin puristuksessa. Matti Heikkilä, Jouko Karjalainen, Mikko Malkavaara (toim.), *Kirkonkirjat köyhyydestä*. Kirkkopalvelujen julkaisuja, 5, 17–60.
- Vilja-Mantere, Johanna (2020 [tulossa]). Taidelähtöisen toiminnan mahdollisuudet sielunhoidollisessa kohtaamisessa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Virtaniemi, Matti-Pekka (2017). *Elämän päätösjakson haaste: ALS-tautiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi ja uskonnollinen spiritualiteetti*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Vorgrimler, Herbert (1993). *Geschichte der Hölle*. Münschen: Fink.
- Vähäkangas, Auli (2018). Pastoraaliteologia tutkimusalana: Kokonaisvaltaisuus, kehollisuus ja konteksti kohtaamisissa. *Teologinen Aikakauskirja* 123, 66–74.
- Vähäkangas, Auli (2021 [tulossa]). Sairaalasielunhoidon tunnustuksellisuus ja pastoraaliteologian identiteetti moniarvoistuvassa Suomessa. Isto Peltomäki, Suvi-Maria Saarelainen & Joona Salminen (toim.), *Sielunhoidon teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Weiste, Elina (2017). Kärsimyksen institutionaalinen tunnustaminen. Melisa Stevanovic, Liisa Voutilainen & Elina Weiste (toim.), *Elämän peruskysymykset – Anssi Peräkylän 60-vuotisjuhlakirja*. Intersubjektiiivisuus vuorovaikutuksessa -huippututkimusyksikkö. Helsinki: Helsingin yliopisto, 46–55.
- Wengert, Timothy J. (2009). Luther on Prayer in the Large Catechism. Timothy J. Wengert (toim.), *Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 131–146.
- Wengert, Timothy J. (2008). *Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation & Today*. Minneapolis: Fortress Press.
- Westhelle, Vitor (2009). Communication and the Transgression of Language in Martin Luther. Timothy J. Wengert (toim.), *Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 59–84.

- Westhelle, Vítor (2014). Luther's Theologia Crucis. Robert Kolb, Irene Dingel, and L'ubomír Batka (toim.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press, 156–167.
- Wheeler, Michael (2018). Martin Heidegger. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (toim.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/heidegger/> (katsottu 1.10.2020).
- Woodhead, Linda (2009). Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion. *Nordic Journal of Religion and Society*, 22, 103–121.
- Wriedt, Markus (2003). Luther's Theology. Donald K. McKim (toim.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Cambridge: Cambridge University Press, 86–119.
- Ylikarjula, Simo (2005). Kirkon sairaalasielunhoidon neljä vuosikymmentä. Kirsti Aalto, Anna-Leena Tiihonen, Matti-Pekka Virtaniemi & Simo Ylikarjula (toim.), *Kirkko sairaalassa. Sielunhoidon aikakauskirja*, 17. Helsinki: Kirkon koulutuskeskus.
- Ziemer, Jürgen (2009). *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*. Göttingen: UTB.
- Zimbardo, Philip G. (2008). *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Evil*. New York: Random House Trade Paperbacks.
- Ådahl, Susanne (2004). “Enemmän kiinni maassa ei voi ollakaan”. Kärsimyksiä maisemassa. Marja-Liisa Honkasalo, Anna Leppo & Terhi Utriainen (toim.), *Arki satuttaa: Kärsimyksiä suomalaisessa nykypäivässä*. Tampere: Vastapaino, 82–109.